

ন্যায় পরিচয়

অধ্যাপক
মহামহোপাধ্যায়
৩ফণীভূষণ তর্কবাগীশ

WEST BENGAL LEGISLATURE LIBRARY
Acc. No. 6671
Dated 20.5.99
Call No. 160/7
Price / Page Rs. 11/-

পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ

[জাতীয় শিক্ষা পরিষৎ-এর সৌজন্তে]

Nyaya Parichaya

Late Phanibhusan Tarkabagis

© মূলস্বত্ব : জাতীয় শিক্ষা পরিষৎ, যাদবপুর, কলিকাতা

© বর্তমান স্বত্ব : পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ

তৃতীয় সংস্করণ

প্রকাশকাল—নভেম্বর, ১৯৭৮

প্রকাশক :

পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ,

অর্ধ ম্যানসন (নবমতল),

৬এ, রাজা সুবোধ মল্লিক স্কোয়ার,

কলিকাতা-৭০০০১৩

মুদ্রক :

রূপ-লেখা,

২২, জীতারাম ঘোষ ষ্ট্রীট,

কলিকাতা-৭০০০০২

প্রচ্ছদ :

শ্রীবিমল দাস

Published by Pradyumna Mitra, Chief Executive Officer, West Bengal State Book Board under the Centrally Sponsored Scheme of Production of books and literature in regional language at the University level, launched by the Government of India, the Ministry of Education and Social Welfare (Department of Culture), New Delhi.

মুখবন্ধ

ঠিক এক বৎসর আগে বঙ্গীয় জাতীয় শিক্ষা পরিষদ কর্তৃক রবীন্দ্র জীবনীকার ডক্টর প্রভাত কুমার মুখোপাধ্যায় রচিত ‘চীনে বৌদ্ধ সাহিত্য’ গ্রন্থটি প্রকাশিত হয়। সেই গ্রন্থের ভূমিকায় উল্লেখ করেছিলাম যে পরিষদের প্রকাশন বিভাগ একাধিক গুরুত্বপূর্ণ পরিকল্পনা হাতে নিয়েছেন* এবং ক্রমাগতই সেগুলি রূপায়িত করতে চান। প্রকৃত পক্ষে, জাতীয় শিক্ষাপরিষদের অতীত দিনের মেধাবী ও সমন্বিত জ্ঞানচর্চার ফলশ্রুতিকে এযুগের পাঠক ও জন সমাজের গোচরে আনানো ছিল আমাদের পরিকল্পনার সর্বপ্রথম অংশ। প্রভাত কুমার যেমন শিক্ষাপরিষদের হেমচন্দ্র বসুমল্লিক অধ্যাপক পদে বৃত্ত ছিলেন, তেমনি মহামহোপাধ্যায় কণিভূষণ তর্কবাগীশ ছিলেন শিক্ষা পরিষদের প্রবোধচন্দ্র বসুমল্লিক অধ্যাপক এবং ‘ন্যায় পরিচয়’ গ্রন্থটি সেই অধ্যাপনারই ফলশ্রুতি। উভয় অধ্যাপকই জাতীয় শিক্ষাপরিষদের অত্যন্ত আপন জন হিসাবে পরিষদের ভাবাদর্শে উদ্বুদ্ধ হয়ে বক্তৃতার আকারে এই গ্রন্থ দুটি রচনা করেন। ‘চীনে বৌদ্ধ সাহিত্য’ গ্রন্থে অধ্যাপক প্রভাত কুমার মুখোপাধ্যায় প্রাচীন ভারতীয় মনীষার যে দিগ্বিজয়ী বিবরণ দিয়েছেন তা বিস্ময়কর এবং প্রত্যেক ভারতীয়ের কাছেই প্লাবার বস্তু। অতুল্য ভাবে অধ্যাপক কণিভূষণ তর্কবাগীশ ‘ন্যায় পরিচয়’ গ্রন্থে মধ্যযুগের বাঙালী মনীষার যে বর্ণনা দিয়েছেন তা শুধু অসাধারণ নয় বাঙালী মাত্রেই গর্বের বস্তু। কোনো জাতি যখন চিন্তাক্ষেত্রে দরিদ্র হয় তখনই তার পরাভব ঘটতে থাকে। ব্রিটিশ যুগে স্বাধিকারের সংগ্রাম তাই চিন্তাবিপ্লব দিয়েই শুরু হয় এবং এই চিন্তাবিপ্লবেরই অন্য নাম ‘বেংগল রেনেসাঁস’। আজ স্বাধীনতা-উত্তর ভারতে বিংশ শতকের শেষ পাদে আমরা চাই নতুন ভাবে আমাদের

জাতীয় জীবনের সর্বস্তরে ষটুক চিন্তার স্বাধীনতা ও সাবলীলতা । বাঙালীরা তাদের মেধা, মনীষা ও জ্ঞানসম্প্রদায়কে জাগ্রত করুক, বঙ্গলক্ষ্মী তথা ভারত লক্ষ্মীর জ্ঞানের ভাণ্ডারটিকে সমৃদ্ধ ও সম্পূর্ণ করে তুলুক । মহামহোপাধ্যায় কণিষ্ঠুষণ তর্কবাগীশ বা অধ্যাপক প্রভাত কুমার মুখোপাধ্যায় পরাধীন ভারতের প্রতিকূল অবস্থার মধ্যেও দেশবাসীর বোধকে জাগ্রত এবং আত্ম-প্রত্যয়কে স্বদৃঢ় করবার জ্ঞান জ্ঞানের দীপটিকে কেমন মুক্ত, উজ্জ্বল ও মনোহর করবার চেষ্টা করেছেন তা তাঁদের রচনার মধ্যেই উদ্ভাসিত হয়ে আছে । স্বথের বিষয়, আমরা যখন মহামহোপাধ্যায়ের ‘জ্ঞান পরিচয়’ গ্রন্থটি পুনঃ প্রকাশের আয়োজন করছিলাম তখনই সরকারী পৃষ্ঠপোষকতায় পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদ জাতীয় শিক্ষা পরিষদের এই অমূল্য গ্রন্থটি প্রকাশের দায়িত্ব ভার বহন করার প্রস্তাব নিয়ে আসেন এবং দ্রুত মন্ত্রণ এবং শিক্ষার্থী ও সাধারণ পাঠকের স্বার্থ বিবেচনা করে জাতীয় শিক্ষা পরিষদ এই প্রস্তাবে সানন্দে সাড়া দেন । আশা করি এই যুগ্ম উদ্যোগ সাকল্য লাভ করবে এবং বঙ্গীয় জাতীয় শিক্ষা পরিষদের সভ্য ও পৃষ্ঠপোষকদের অকুণ্ঠ উৎসাহ ও আত্মকল্যাণে আমরা অচিরে আরো গ্রন্থ প্রকাশ করতে পারবো । বর্তমান গ্রন্থ প্রকাশনের ব্যাপারে উদ্যোগ গ্রহণের জ্ঞান আমি পুস্তক পর্ষদের প্রশাসক অধ্যাপক শ্রীপ্রদ্যুম্ন মিত্র ও জাতীয় শিক্ষা পরিষদের সদস্য ডঃ অগরাথ চক্রবর্তীকে আন্তরিক ধন্যবাদ জানাই ।

খগেন্দ্র মোহন চক্রবর্তী

সম্পাদক, জাতীয় শিক্ষা পরিষদ

তারিখ : ৬ই পৌষ, ১৩৮৫ ।

পুস্তকপৰ্ষদ সংস্করণের ভূমিকা

মহামহোপাধ্যায় ঢকীভূষণ তর্কবাগীশ মহাশয় প্রণীত “ন্যায়দর্শন” ও “ন্যায়-পরিচয়” গ্রন্থদুটি ন্যায়শাস্ত্রের আলোক ও শিক্ষার্থী উভয়ের পক্ষেই অতি প্রয়োজনীয় ও মূল্যবান বলে বিবেচিত হয়ে থাকে। কিন্তু উভয় গ্রন্থাবলীই বহুদিন অপ্রকাশিত থাকার ফলে আজ দুস্ত্রাপ্য।

পশ্চিমবঙ্গ রাজ্য পুস্তক পর্ষদের দর্শনবিজ্ঞা সমিতির মাননীয় সদস্যবৃন্দ সেই কারণেই পর্ষদ কর্তৃপক্ষকে এই সকল গ্রন্থাবলীর পুনর্মুদ্রণের উদ্যোগ-গ্রহণের অনুরোধ করেন। এইমর্মে তাঁরা সিদ্ধান্তগ্রহণ করেন প্রায় দু’ বছর আগে। তারপর এ বিষয়ে আর কোনও সক্রিয় উদ্যোগ নেওয়া হয়নি। গতবৎসর কার্ণভার গ্রহণের পর দর্শনবিজ্ঞা সমিতি তাঁদের পূর্বতন সিদ্ধান্তের প্রতি আমার দৃষ্টি আকর্ষণ করেন এবং এ বিষয়ে সচেষ্ট হতে পরামর্শ দেন। সেই পরামর্শ ও চেষ্টার ফলশ্রুতি “ন্যায়পরিচয়” গ্রন্থটির পর্ষদসংস্করণের প্রকাশ। এই প্রসঙ্গে “ন্যায়পরিচয়” গ্রন্থের মূল স্বত্বাধিকারী জাতীয় শিক্ষা পরিষৎ, যাদবপুর, কলকাতা কর্তৃপক্ষের সৌজন্য-অনুমতি ও সহযোগিতামূলক মনোভাবের কথা বিশেষভাবে উল্লেখ্য।

বর্তমান সংস্করণ প্রকাশে আমরা সম্পূর্ণরূপে জাতীয় পরিষৎ সংস্করণের পাঠাদির উপর নির্ভরশীল হয়েছি। অনিচ্ছাকৃত কিছু মুদ্রণ প্রমাদ হয়ত বইটিতে থেকে গেছে। সে ত্রুটির দায়ভাগ অবশ্যই আমাদের। তবে এ প্রসঙ্গে সংশ্লিষ্ট বিষয়ের বিদ্বৎসমাজের বইটির পরিমার্জনা ও প্রুফসংশোধনে অনীহাও অনেকাংশেই দায়ী। গ্রন্থটির পর্ষদ-প্রকাশিত সংস্করণ যদি ছাত্র ও স্বদীসমাজের প্রয়োজনে আসে তাহলে আমরা আমাদের পরিশ্রম-সার্থক মনে করব।

কলিকাতা,
নভেম্বর, ১৯৭৮।

প্রদ্যুম্ন মিত্র,
মুখ্য প্রশাসন আধিকারিক।

ভূমিকা

শ্রীমদ্ভাগবত বাঙ্গালীর জয়

“বঙ্গ আমার জননী আমার” বলিয়া ভক্তি গদ্যগদ্যকণ্ঠে স্বদেশের গৌরব-গান করিতে এই বিংশ শতাব্দীর বিখ্যাত কবি দ্বিজেন্দ্রলাল ও ষাঁহাকে মনে করিয়া গাহিয়াছিলেন—**শ্রীমদ্ভাগবত দিল রঘুনাথ, সেই রঘুনাথ শিরোমণি** তাঁহার “দীপ্তি” টীকার প্রারম্ভে লিখিয়া গিয়াছেন—

শ্রীমদ্ভাগবতে সর্বত্রই কুতূহলান্বিতমপ্যত্র ।

অশ্রুত কিসিপি রহস্যং কেচন বিজ্ঞাতুমীশতে সুধিয়ঃ ॥

অর্থাৎ সকলেই শ্রীমদ্ভাগবত অধ্যয়ন করেন এবং সে বিষয়ে গ্রন্থ ও রচনা করেন, কিন্তু এই শ্রীমদ্ভাগবতের যে অনির্বচনীয় রহস্য, তাহা বুঝিতে কোন কোন সুধীই সমর্থ হন ।

কথাটি তখন অনেকের অপ্রিয় হইতে পারে—কিন্তু যিনি এমন কথা বলিয়াছেন, তিনিই মিথিলা-জয় করিয়া নিখিল ভারতে শ্রীমদ্ভাগবতের অভিনব যুগান্তর উপস্থিত করিয়া গিয়াছেন । তাঁহারই অভিনব প্রতিভার গুরুগৌরবে ‘বঙ্গ আমার, জননী আমার’—নব্যভাগবতে নিখিল ভারতের গুরুস্থান হইয়াছেন । বাঙ্গালীর গৌরব-গান করিতে তাঁহার সম্বন্ধে, প্রখ্যাত যুবক কবি সত্যেন্দ্রনাথ সত্যই লিখিয়াছেন—

কিশোর বয়সে পঞ্চধরের পঞ্চ শাতন করি

বাঙ্গালীর ছেলে ফিরে এল ঘরে, যশের মুকুট পরি ।

এখানে বলা আবশ্যিক যে, নবদ্বীপ হইতে প্রথমে বাহুবল্লভ সার্কর্ভোম মিথিলায় গিয়া মিথিলার নব্য শ্রীমদ্ভাগবত গ্রন্থ “তত্ত্ব-চিন্তামণি” পাঠ করিয়া নবদ্বীপে আসিয়া নব্যভাগবতের অধ্যাপনা করেন । রঘুনাথ প্রথমে তাঁহার নিকটে অধ্যয়ন করিয়া পরে তৎকালে ভারতের অপ্রতিদ্বন্দ্বী নৈয়ায়িক সরস্বতীর বরপুত্র পঞ্চধর মিত্রের নিকটে অধ্যয়নের জন্ত মিথিলায় গমন করেন এবং পরে বিচারদ্বারা

‘পক্ষধরেরও পক্ষ-খণ্ডন অর্থাৎ মত-খণ্ডন পূর্বক “তত্ত্বচিন্তামণি”র “দীপ্তি” নামে অপূর্ব টীকা রচনা করিয়া নবদ্বীপে নব্য-শাস্ত্রের নব সম্প্রদায়ের স্বেপ্রতিষ্ঠা করেন। বঙ্গদেশের সর্বত্র এইরূপ প্রাচীন প্রবাদ প্রসিদ্ধ আছে। খৃঃ সপ্তদশ শতাব্দীর প্রথমভাগে “গোষ্ঠীকথা”র রচয়িতা প্রসিদ্ধ রাঢ়ীয় ঘটক পঞ্চানন চট্টোপাধ্যায়ও (মুলো, পঞ্চানন) বলিয়া গিয়াছেন—

কাণা ছোড়া বুদ্ধে দড় নাম রঘুনাথ।

মিথিলার পক্ষধরে যে করেছে মাথ।।

রঘুনাথ শিরোমণি কানা ছিলেন,—ইহাও চির প্রসিদ্ধ আছে। তাই তিনি কানভট্ট শিরোমণি নামেও কথিত হইয়াছেন। ফলকথা, পরে রঘুনাথ শিরোমণিই নবদ্বীপে নব্য-শাস্ত্রের নব সম্প্রদায়ের প্রতিষ্ঠা করিয়া মিথিল ভারতে নব্য-শাস্ত্রের গুরু হইয়াছেন—ইহা সত্য।

কিন্তু ইহাও বলা আবশ্যক যে, বঙ্গদেশে বাহুদেব সার্কভৌমের পূর্বে আর কেহ শাস্ত্র-শাস্ত্র পড়েন নাই এবং তখন শাস্ত্র-শাস্ত্রের কোন গ্রন্থও এদেশে ছিল না—এই সমস্ত কথা সত্য নহে। পূর্বকালেও বঙ্গ দেশে প্রাচীন শাস্ত্র-বৈশেষিক গ্রন্থের বিশেষ চর্চা হইয়াছে। খৃষ্টীয় দশম শতাব্দীতে বঙ্গের দক্ষিণ রাঢ়ীয় স্বপ্রসিদ্ধ মৌমাংসক শ্রীধরভট্ট শাস্ত্র-বৈশেষিক শাস্ত্রেও অদ্বিতীয় পণ্ডিত ছিলেন—ইহা তাঁহার “শাস্ত্রকন্দলী” গ্রন্থ পাঠেই বুঝা যায়। সর্বদেশে প্রসিদ্ধ প্রশস্তপাদ-ভাট্টা-টীকা শাস্ত্রকন্দলী তাঁহার অক্ষয় কীর্তি। তিনি আরও অনেক গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন।*

শ্রীধরভট্টের পরে রাঢ় দেশে তাঁহার শিষ্য-সম্প্রদায়ও অবশ্যই ছিলেন। পরে “খণ্ডনখণ্ডাত্ত”কার মহানৈয়ায়িক শ্রীহর্ষও যে, বঙ্গদেশেই কোন স্থানে জন্ম গ্রহণ করেন ইহা বুঝিবারও অনেক কারণ আছে। রাজশেখর স্মরিও তৎকৃত “প্রবন্ধকোষে”র উত্তরাংশে শ্রীহর্ষকে গোড়দেশীয়ই বলিয়া গিয়াছেন। পরে মিথিলার বিদ্যাপতিও “পুরুষ-পরীক্ষা”গ্রন্থে তাহাই বলিয়া গিয়াছেন। পরন্তু শ্রীহর্ষের “নৈষধচরিতে”র অনেক স্লোকে কোন কোন স্থলে ‘ধমক’ ও “অনুপ্রাসে”

* শ্রীধরভট্ট “শাস্ত্র-কন্দলী” গ্রন্থে তাঁহার পূর্ব-রচিত “অমর-সিদ্ধি”, “তত্ত্ব-প্রবোধ”, “তত্ত্ব-সংবাদিনী” ও “সংগ্রহ-টীকা” এই গ্রন্থ চতুঃস্তরের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু আমরা এখন তাঁহার ঐ সমস্ত গ্রন্থ দেখিতে পাই না।

লক্ষ্য করিলেও বুঝা যায়—বঙ্গদেশীয় বর্ণোচ্চারণই তাঁহার অভ্যস্ত ছিল। ‡ এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, কান্তকূজ হইতে বঙ্গাগত ভরদ্বাজ গোত্র শ্রীহর্ষ “নৈষধ-চরিত” কার নহেন। “নৈষধ-চরিত”কার শ্রীহর্ষ, তাঁহার পরবর্তী এবং তাঁহার পিতার নাম শ্রীহীর ও মাতার নাম মামল দেবী। তিনি নৈষধ-চরিতের সর্বশেষে আত্মপরিচয়-বর্ণনে আরও অনেক কথা লিখিয়া গিয়াছেন। তাঁহার গোড়দেশে জন্ম সম্বন্ধে মতভেদ থাকিলেও “শ্রায়কন্দলী”কার শ্রীধরভট্ট যে গোড়দেশীয় প্রাচীন মহাদার্শনিক, ইহা নির্বিবাদ সত্য।

“শ্রায়কন্দলী”র শেষে শ্রীধরভট্টের নিজের উক্তির দ্বারা জানা যায় যে, গোড়দেশে দক্ষিণ রাঢ়ীয় বহুগুণ্যকর্ণা ব্রাহ্মণসমাজ এবং বহু শ্রেষ্ঠিজনের বাসস্থলী “ভূরিস্টি” নামে সুপ্রসিদ্ধ গ্রাম ছিল।* সেখানে তাঁহার পিতামহ জন্মগ্রহণ করেন। তিনি বৃহস্পতিকল্প পণ্ডিত ছিলেন। তাঁহার পুত্র (শ্রীধরের পিতা) বলদেবও পরমবিদ্বান ও বিবিধ কীর্তিমান ছিলেন। তাঁহার পত্নী (শ্রীধরের মাতা) অক্সোকা দেবী “বিশুদ্ধ-কুলসম্ভবা” ও বহুগুণবতী ছিলেন। শ্রীধরভট্ট তৎকালে ঐ দেশের অধিপতি কায়স্থকুল-তিলক পাণ্ডুদাসের প্রার্থনায় “ত্র্যধিকদশোত্তর-নবশত-শাকাব্দে” অর্থাৎ ১১৩ শকাব্দে (১৯১ খৃঃ) “শ্রায়কন্দলী” রচনা করেন।‡

‡ নৈষধচরিতে—“অমী ততস্তত্ত্ব বিভূষিতং সিতং” (১৫৭)। “প্রমুদশ্চৈতরগর্তগহ্বরং” (১৯৫)। মনস্ত্বং নোজ্ঞায়তি জাতু যাতু” (৩৫৯)। “জাগতি যোগধরঃ”। (১২৩৬) “সখ্যমীক্ষতে”। (১৩৬) “অবোধি তজ্জাগরদুঃখসাক্ষিণী” (১৪৯) “নৈথঃ কিলাত্মায়ি বিলিখ্য পক্ষিণী” (১৬৬) আরও বহুস্থলে দ্রষ্টব্য। “সখ্য মীক্ষতে” “দুঃখ-সাক্ষিণী” ইত্যাদি বহুস্থলেই শ্রীহর্ষ যে “খ”কার ও “ক্ষ”কারের বঙ্গদেশীয় একরূপ উচ্চারণই করিতেন, ইহা প্রমাণিত করা আবশ্যক।

* শ্রীধরভট্ট লিখিয়াছেন :—“আসীদক্ষিণরাঢ়ায়াং বিজানাং ভূরিকর্ণগাং। ভূরিস্টিরিতি গ্রামো ভূরিশ্রেষ্ঠিজনাশ্রমঃ”। “প্রবোধচন্দ্রোদয়” নাটকের দ্বিতীয় অঙ্কে শ্রীকৃষ্ণমিশ্রও লিখিয়াছেন—“গোড়ঃ রাষ্ট্রমমুত্তমং, নিরুপমা তত্রাপি রাঢ়া ততো ভূরিশ্রেষ্ঠিক-নাম ধাম পরমং তত্রোত্তমো নঃ পিতা।” গোড়রাজ্যে রাঢ় পুরীর অন্তর্গত শ্রীধরভট্টোক্ত “ভূরিস্টি” গ্রামকেই শ্রীকৃষ্ণমিশ্র উক্ত শ্লোকে “ভূরিশ্রেষ্ঠিক” নামে উল্লেখ করিয়াছেন সন্দেহ নাই। টীকাকার লিখিয়াছেন—ভূরিশ্রেষ্ঠি-গ্রামস্থ অধুনা “ভূরহট্ট” ইতি প্রসিদ্ধিঃ। বস্তুতঃ, বর্তমান হুগলী জেলার মধ্যে ‘ভূরহট্ট’ অতি প্রসিদ্ধ স্থান ছিল। রায় গুণাকর ভারতচন্দ্রও ঐস্থানে জন্ম গ্রহণ করেন।

‡ অনেক ঐতিহাসিক খ্রীঃ দশম শতাব্দীর শেষ বা একাদশ শতাব্দীর প্রথমে রাঢ়াধিপতি কায়স্থরাজ পাণ্ডুদাসকে বোদ্ধ বলিয়াছেন। কিন্তু “শ্রায়-কন্দলী” গ্রন্থে শ্রীধরভট্ট বোদ্ধমতের যেরূপ

খ্রীষ্টাব্দের পরে একাদশ শতাব্দীতে রাঢ় দেশে রাজা হরিশ্চন্দ্রদেবের মন্ত্রী সিদ্ধলগ্রামী মহামায়াংসক ভবদেব ভট্ট নানা গ্রন্থাকার সর্বদেশ-বিখ্যাত পণ্ডিত ছিলেন। ভুবনেশ্বরে অনন্ত বাহুদেবের মন্দিরে খোদিত তাঁহার প্রশস্তিতে তাঁহার সর্বশাস্ত্রে পাণ্ডিত্য ও বহুকীর্তিকথা বর্ণিত আছে। স্তায়-শাস্ত্রে বিশিষ্ট পাণ্ডিত্য ব্যতীত ভবদেবের স্তায় মীমাংসক হওয়া যায় না। পরে দ্বাদশ শতাব্দীতে মহারাজ লক্ষণ সেনের সময়েও বঙ্গে হলায়ুধ প্রভৃতি মীমাংসক ও অনেক নৈয়ায়িক পণ্ডিত ছিলেন। আমরা বৃহৎ মুখে প্রবাদ-রূপে শুনিয়াছি—লক্ষণ সেনের রাজসভায় তাঁহার যশোবর্ণন করিতে কোন কবি উপস্থিত বঙ্গীয় নৈয়ায়িকদিগের প্রতি দৃষ্টিপাত করিয়া বলিয়াছিলেন—

ভাবাদভাবাদ যদি নাতিরিক্তঃ সম্বন্ধিভিঃ স্বীক্ৰিয়ন্তে পদার্থঃ।

জ্ঞানাবিনাশি প্রতিযোগি-শূন্যং ত্রীলক্ষণক্ৰৌণি-পতের্ঘশঃ কিম্ ?

তাৎপর্য এই যে, নৈয়ায়িক-মতে পদার্থ দ্বিবিধ—ভাব ও অভাব। এতদ্বিন্ন তৃতীয় প্রকার কোন পদার্থ নাই। তাই উক্ত শ্লোকের দ্বারা কোন কবি বলিয়াছিল যে—সম্বন্ধিগণ অর্থাৎ সমবায়াদি নানা সম্বন্ধবাদী নৈয়ায়িকগণ যদি ভাব ও অভাব হইতে ভিন্ন প্রকার কোন পদার্থ স্বীকার না করেন, তাহা হইলে ভূপতি ত্রীলক্ষণ সেনের যশঃ কি পদার্থ? উহাকে ভাবপদার্থ বলা যায় না। কারণ, ত্রীলক্ষণ সেনের যশঃ ‘জ্ঞানাবিনাশী’ অর্থাৎ সেই যশঃ তাঁহার নানা গুণ-জ্ঞান হইলেও অবিনশ্বর। কিন্তু জ্ঞানভাব পদার্থমাত্রই বিনশ্বর। এইরূপ উহাকে অভাবপদার্থও বলা যায় না। কারণ, উহা “প্রতিযোগি-শূন্য” অর্থাৎ ত্রীলক্ষণসেনের যশের প্রতিযোগী বা বিরোধী কিছুই নাই। কিন্তু অভাব পদার্থমাত্রেরই প্রতিযোগী আছে। প্রতিযোগি-শূন্য অভাব হইতে পারে না। সুতরাং ত্রীলক্ষণ সেনের যশঃ অভাব পদার্থও নহে। তাহা হইলে সম্বন্ধীদিগের মতে ‘ত্রীলক্ষণক্ৰৌণি-পতের্ঘশঃ কিম্?’*

প্রতিবাদ করিয়াছেন এবং কোন হলে কোন এসঙ্গে “গুণরসাত্মকঃ কারণকুল-ভিলকঃ পাণ্ডুদাসঃ”— এইরূপ বলিয়া পাণ্ডুদাসের ঘেরূপ প্রশংসা করিয়াছেন, তাহাতে খ্রীষর ভট্টের অন্তর্গত ঐ পাণ্ডুদাস যে, বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের বিরোধীই ছিলেন, ইহাই বুঝা যায়। পরে রাঢ়াধিপতি অশ্ব কোন পাণ্ডুদাস বৌদ্ধ হইতে পারেন।

* এখানে বুঝা আবশ্যক যে, নৈয়ায়িকগণ সমবায় প্রভৃতি নানাবিধ সম্বন্ধ স্বীকার করায় উক্ত শ্লোকে কবি তাঁহাদিগকে সম্বন্ধী বলিয়াছেন। কিন্তু উহার দ্বারা যে উপহাস ব্যঙ্গ হইয়াছে, তাহা

সেন রাজত্বের অবসানে মুসলমান রাজ্যারম্ভেও বঙ্গে বহু মীমাংসক ও গ্রামশাস্ত্র-বিং পণ্ডিত ছিলেন। উত্তর বঙ্গে “নন্দনবাসি” গ্রামে লক্ষপ্রতিষ্ঠ বারেন্দ্র ব্রাহ্মণকুল প্রদীপ দিবাকরভট্টের পুত্র স্বপ্রসিদ্ধ কুল্লুক ভট্ট পরে ৮কাশীবাসী হইয়া “মহুসংহিতা”র যে টীকা করেন, তাহার প্রারম্ভে তিনি লিখিয়াছেন—“মীমাংসে ! বহুসেবিতাসি স্তুত্বদ স্তব্ধাঃ সমস্তাঃ স্ব মে।” কুল্লুকভট্টের পরে উত্তরবঙ্গে রাজা গণেশের সভাপণ্ডিত রায়মুকুট বৃহস্পতি অসাধারণ শাস্ত্রিক পণ্ডিত ছিলেন। তিনি “অমরকোষ”র টীকা প্রভৃতি রচনা করেন। তাঁহার “স্বতীকর্ষহীন্” নামে স্বতিনিবন্ধও বিত্তমান আছে। এইরূপ বঙ্গের প্রাচীন স্মার্ত “দায়ভাগ” কার জীমূতবাহন এবং শূলপাণি প্রভৃতি স্মার্ত পণ্ডিতগণও গ্রামশাস্ত্রবিং ছিলেন। নচেৎ ঐরূপ বিচারপূর্বক “দায়ভাগ” প্রভৃতি নিবন্ধ-রচনা সম্ভব হইতে পারে না।

মূলকথা, পূর্বকালেও বঙ্গে গ্রামশাস্ত্রের বিশেষ চর্চা হইয়াছে। আর বঙ্গদেশীয় কোন কোন পণ্ডিত দেশান্তর-বাসী হইয়া মিথিলার নব্যগ্রাম গ্রন্থেরও অধ্যয়ন ও অধ্যাপনাদি করিয়াছেন, ইহাও বুঝা যায়। কিন্তু তখন নবদ্বীপে নব্যগ্রামের সম্প্রদায়-প্রতিষ্ঠা হয় নাই। পরে বাসুদেব সার্কভোম এবং প্রধানতঃ তাঁহার শিষ্য রঘুনাথ শিরোমণিই নবদ্বীপে নব্যগ্রামের সম্প্রদায়-প্রতিষ্ঠা করিয়া গিয়াছেন। কোন সময়ে তাঁহারা মিথিলায় গিয়াছিলেন, ইত্যাদি বিষয়ও বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে। কিন্তু তৎপূর্বে তাঁহাদিগের কিছু পরিচয় বলা আবশ্যক।

বাসুদেব সার্কভোম ও রঘুনাথ শিরোমণি

যিনি সার্কভোম ভট্টাচার্য্য নামে বিখ্যাত হইয়া পরে উৎকলের স্বাধীনরাজ্য গজপতি প্রতাপরুদ্রের সভাপণ্ডিতরূপে ৮পুরীধামে বাস করিয়াছিলেন এবং ১৫১০ খৃষ্টাব্দে শ্রীচৈতন্যদেব ৮পুরীধামে গেলে যিনি পরে তাঁহার পরম ভক্ত হইয়াছিলেন— তিনিই নবদ্বীপের বিশারদপুত্র মহানৈয়ায়িক বাসুদেব সার্কভোম।

বঙ্গীয় নৈয়ায়িকদিগের প্রতিই বুঝা যায়। কারণ, বঙ্গদেশেই শ্রালককে সম্বন্ধী বলে। মিথিলাদি দেশে বৈবাহিককেও সম্বন্ধী বলে। অতঃ দেশের নৈয়ায়িকদিগকে কেহ সম্বন্ধী বলিলে তাঁহারা ঐরূপ উপহাস বা ভিন্নস্তার বুঝেন না।

“শ্রীচৈতন্য চরিতামৃত” গ্রন্থের মধ্যলীলার ষষ্ঠ পরিচ্ছেদে কবিরাজ গোস্বামীও বর্ণনা করিয়াছেন যে, সার্বভৌম ভট্টাচার্য্য ৬পুত্রীধামে তাঁহার ভগ্নীপতি গোপীনাথ আচার্য্যের নিকটে শ্রীচৈতন্যদেবের পরিচয়-প্রশ্ন করিলে তিনি বলিয়াছিলেন যে, ইনি নবদ্বীপের জগন্নাথ মিশ্রের পুত্র এবং নীলাশ্বর চক্রবর্তীর দৌহিত্র, ইহার পূর্বাশ্রমের নাম—বিশ্বম্ভর। পরে সার্বভৌম ভট্টাচার্য্য বলেন যে, নীলাশ্বর চক্রবর্তী আমার পিতা বিশারদের সহাধ্যায়ী ছিলেন এবং জগন্নাথমিশ্রও আমার পিতার মান্ত ছিলেন। অতএব—“পিতার সম্বন্ধে দোহা পূজ্য করি যানি।” পরে—“নদীয়া সম্বন্ধে সার্বভৌম তুষ্ট হৈলা। শ্রীত হঞা গোসাঞিরে কহিতে লাগিলা ॥” কবিরাজ গোস্বামীর উক্ত বর্ণনার দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায় যে, তিনিও উক্ত সার্বভৌম ভট্টাচার্য্যকে নবদ্বীপের বিশারদ-পুত্র নৈয়ামিক বাসুদেব সার্বভৌমই জানিতেন। তথাপি কেহ কেহ নিম্নমাণে তাঁহাকে অল্প কোন বৈদাস্তিক বাসুদেব সার্বভৌম বলিয়াছেন এবং কেহ কেহ তাঁহার বাসুদেব নাম বিষয়েও সংশয় করেন।

বস্তুতঃ লক্ষ্মীধরকৃত “অদ্বৈতমকরন্দ” গ্রন্থের টীকায় উক্ত সার্বভৌম ভট্টাচার্য্যের নিজের উক্তির দ্বারাই জানা যায় যে, তিনি গোড়াচার্য্য বাসুদেব সার্বভৌম। বঙ্গাক্ষরে লিখিত ঐ টীকার পুঁথি পুরীর শঙ্করমঠে আছে। উহার লিপিকাল ১৫৫১ শকাব্দ। ডাঃ রাজেন্দ্রলাল মিত্র মহোদয়ও ঐ পুঁথির বিবরণ লিখিয়া গিয়াছেন। উক্ত টীকার মঙ্গলাচরণ-শ্লোকের পরেই টীকাকার লিখিয়াছেন—“শ্রীবাসুদেববিহুয়া গোড়াচার্য্যেণ যত্নতঃ। অদ্বৈত-মকরন্দস্য ক্রিয়তে পরিশোধনম্ ॥”

পরন্তু উক্ত টীকার শেষে লিখিত শ্রীবন্দ্যাস্বয় ইত্যাদি শ্লোকের ‡ দ্বারা বুঝা যায় যে, তিনি নরহরি বিশারদের পুত্র। সেই নরহরি বন্দ্যবংশরূপ কুমুদের চন্দ্র-

‡ “শ্রীবন্দ্যাস্বয়-কৈরব্যাসুতরুচো বেদান্তবিজ্ঞানময়াদ্

ভট্টাচার্য্য-বিশারদারহরে যং প্রাপ ভাগীরথী।

গোড়াচার্য্যবরণে তেন সচিতা লক্ষ্মীধরোক্তেরিয়ং

শুদ্ধিঃ কাচন বাসুদেব-কৃতিনা বিদ্বজ্জন-শ্রীতয়ে ॥”

“কর্ণাটেশ্বর কৃষ্ণরায় নৃপতেগর্ভাঙ্গি-নির্বাপকো

যত্র শ্রুতভরোহ ভবদ্ গজপতিঃ শ্রীকৃষ্ণভূমীপতিঃ।

তস্ত ব্রহ্ম-বিচার-চাক্রমনসঃ শ্রীকৃষ্ণবিজ্ঞানধর-

স্তানন্দো মকরন্দ-শুদ্ধি-বিধিনা সাত্ত্বো ময়া মন্ত্রিতঃ ॥

এখন শ্লোকের দ্বিতীয় চরণে “নরহরে যং প্রাপ ভাগীরথী” এইরূপ পাঠ গ্রহণ করিয়া ‘ভাগীরথী’

স্বরূপ ও ‘বেদান্ত-বিদ্যাময়’ ছিলেন। তাঁহার পাণ্ডিত্যের উপাধি ছিল—বিশারদ। তাই তিনি বিশারদ ভট্টাচার্য্য নামে খ্যাত ছিলেন। রাষ্ট্রীয় কুলগ্রন্থের দ্বারাও জানা যায় যে—নরহরি বিশারদ বঙ্কের সুপ্রসিদ্ধ আখণ্ডল বন্দ্যোপাধ্যায়ের সম্ভান এবং তাঁহার জ্যেষ্ঠ পুত্র বাহুদেব সার্কর্ভোম।

উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোমের রচিত উক্ত টীকার সর্বশেষে তাঁহার লিখিত **কর্ণাটেশ্বর** ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায় যে—কোন সময়ে কর্ণাটের অধিপতি কৃষ্ণদেব রায়ের সহিত উৎকলাধিপতি প্রতাপ রুদ্রের প্রবল বিরোধ উপস্থিত হইলে তখন কৃষ্ণ বিত্বাধরের প্রতি রাজ্যভার হস্ত করিয়া প্রতাপ রুদ্র নির্ভয়ে বিজয়যাত্রা করেন। সেই কৃষ্ণ বিত্বাধর অদ্বৈতবেদান্তমতে বিশেষ অনুরক্ত ব্রহ্ম-বিচারক ছিলেন। উক্ত সার্কর্ভোম ভট্টাচার্য্য তাঁহারই ইচ্ছানুসারে “অদ্বৈত-মকরন্দ” গ্রন্থের প্রতিবাদ-খণ্ডন দ্বারা সমর্থন করিয়া তাঁহার অত্যন্ত আনন্দ বিধান করেন। শেষোক্ত শ্লোকের কথায় ঐতিহাসিকগণের অনেক বিচার্য্য আছে।

“অদ্বৈত-মকরন্দ”র টীকাকার উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোম প্রতাপরুদ্রের সভাপণ্ডিতরূপে ৩৭১১খ্রীঃ অবস্থানকালে পূর্বোক্ত কারণে অদ্বৈত বেদান্তের বিশেষ চর্চ্চা করায় তখন হইতে সে দেশে তিনি অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক বলিয়াও প্রসিদ্ধি লাভ করেন। কিন্তু তিনি সেই বাহুদেব সার্কর্ভোম—যিনি মিথিলা হইতে হইতে নব্যগ্রন্থ পড়িয়া নবদ্বীপে আসিয়া বিদ্যানগরের চতুষ্পাঠাতে প্রথমে নব্য-গ্রন্থের অধ্যাপনা করেন। তিনিও নিজমতানুসারে নব্যগ্রন্থের গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। তাঁহার কোন কোন বিশিষ্টমত “সার্কর্ভোমমত” নামে কথিত হইয়াছে। পরন্তু তাঁহার পুত্র **জলেশ্বর** উৎকল-বাসকালে উৎকলরাজের নিকটে

(মাতা) নরহরঃ (পিতৃঃ) যং প্রাপ” —এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায়, উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোমের পিতার নাম নরহরি এবং মাতার নাম ভাগীরথী। কিন্তু, ‘চৈতন্য ভাগবতে’ বৃন্দাবন দাস লিখিয়াছেন —“সার্কর্ভোম-পিতা বিশারদ মহেশ্বর।” “নদীয়া কাহিনী” পুস্তকে কোন স্থলে এক পাদটীকায় লিখিত হইয়াছে —‘সার্কর্ভোমের পিতামহ নরহরি বিশারদ’। আমি উক্ত মতানুসারে এই গ্রন্থের প্রথম সংস্করণের ভূমিকায় ঐরূপই লিখিয়াছিলাম। কিন্তু পরে অনেক আলোচনা করিয়া বুঝিয়াছি যে, নরহরি বিশারদ উক্ত সার্কর্ভোমের পিতা। ‘রাষ্ট্রীয় কুলপঞ্জিকা’তেও দেখা যায়—নরহরির পুত্র বাহুদেব। সম্ভবতঃ উক্ত নরহরি বিশারদকে অনেকে মহেশ্বর বিশারদ বলিতেন। মহেশ্বর তাঁহার নামান্তর হইতে পারে। তদনুসারেই বৃন্দাবনদাস ঐরূপ লিখিয়াছেন। অবশ্যেই উক্ত বিষয়ে ঐরূপেই সামঞ্জস্য করিয়াছেন, ইহাও দেখিয়াছি।

বাহিনীপতি মহাপাত্র উপাধি লাভ করেন। তিনিও পিতার নিকটে গ্রায়-শাস্ত্র পাঠ করিয়া মহানৈয়ায়িক হইয়া নব্য-গ্রায়ের গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। তাঁহার সেই গ্রন্থে তিনি “অকস্মাৎ পৈতৃকঃ পন্থাঃ” এইরূপ বলিয়া তাঁহার পিতা বাসুদেব সার্কর্ভোমের বিশিষ্ট মতেরও উল্লেখ করিয়াছেন। তাঁহার রচিত পঞ্চধরমিশ্র-কৃত “আলোকে”র টাকার এক পুঁথি কাশীর “সরস্বতীভবনে” আছে। উহার লিপিকাল ১৬৪২ সংবৎ (১৫৮৫ খৃঃ)। দ্রষ্টব্য—Saraswati Bhaban Studies, Vol. IV. P. 69-70.

পূর্বোক্ত বাসুদেব সার্কর্ভোমের কনিষ্ঠ ভ্রাতা রত্নাকর বিজ্ঞাবাচস্পতি। তিনি ‘বিজ্ঞাবাচস্পতি’ নামেই খ্যাত ছিলেন। ‘শ্রীমদভাগবতে’র দশম স্কন্ধের টাকার শেষে সনাতন গোস্বামী তাঁহার গুরু-বর্গের নাম করিতে প্রথমেই লিখিয়াছেন—“ভট্টাচার্য্য সার্কর্ভোমঃ বিজ্ঞাবাচস্পতীন্ গুরুন্।” শ্রীচৈতন্যদেবের আবির্ভাবের পূর্বে সনাতন গোস্বামীর অধ্যয়ন-কালে সার্কর্ভোম ভট্টাচার্য্য নবদ্বীপেই অধ্যাপনা করিয়াছেন। তাঁহার কনিষ্ঠ ভ্রাতা বিজ্ঞাবাচস্পতিই সনাতনের প্রধান গুরু ছিলেন। তাই তিনি উক্ত শ্লোকে ‘গুরুন্’ এইরূপ বহুবচনান্ত প্রয়োগ করিয়াছেন। উক্ত বিজ্ঞাবাচস্পতির পুত্র কাশীনাথ বিজ্ঞানিবাস সর্কশাস্ত্রবিৎ মহানৈয়ায়িক হইয়া সর্বদেশে ‘বিজ্ঞানিবাস ভট্টাচার্য্য’ নামেই প্রখ্যাত হন। তাঁহার পুত্র রুদ্রনাথ ও বিশ্বনাথ গ্রায়-শাস্ত্রে নানা গ্রন্থকার প্রখ্যাত পণ্ডিত ছিলেন। যে বিশ্বনাথের “ভাষাপরিচ্ছেদ” ও “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” এবং “গ্রায়-মন্ত্র-বৃন্তি” ভারতের সর্বত্র প্রচলিত, তিনি উক্ত বাসুদেব সার্কর্ভোমের ভ্রাতৃপুত্র বিজ্ঞানিবাস ভট্টাচার্য্যেরই পুত্র। বিজ্ঞানিবাস ও বিশ্বনাথের সম্বন্ধে অত্যাশ্চর্য্য কথা পরে বলিব।

বঙ্গের সুপ্রসিদ্ধ পুজ্য আখণ্ডল বন্দ্যোপাধ্যায়ের সম্ভান বাসুদেব সার্কর্ভোমের কুল-পরিচয় রাঢ়ীয় ব্রাহ্মণ-কুলগ্রন্থে বর্ণিত আছে। কিন্তু তাঁহার শিষ্য রঘুনাথ শিব্রোয়ণির কুল-পরিচয় আমরা কোন কুলগ্রন্থে পাই নাই। “শ্রীহট্টের ইতিবৃত্ত” পুস্তকের লেখক খ্যাতনামা শ্রীযুক্ত অচ্যুতচরণ চৌধুরী তত্ত্বনিধি মহাশয় শ্রীহট্টের ‘বৈদিকসংবাদিনী’ নামক কোন গ্রন্থাহসারে লিখিয়াছেন যে, শ্রীহট্টের ‘পঞ্চখণ্ড’বাসী কাত্যায়ন গোত্র বৈদিক শ্রেণীর ব্রাহ্মণ গোবিন্দ চক্রবর্তীর কনিষ্ঠ পুত্র রঘুনাথই রঘুনাথ শিব্রোয়ণি। তাঁহার জ্যেষ্ঠ ভ্রাতা রঘুপতি ঐ দেশের রাজা হুবিদ নারায়ণের কন্যা কন্যা রত্নাবতীকে বিবাহ করায় ঐ রাজার কুল-দোষে সমাজে বড় কলঙ্ক হয়। জন্মে সেই কলঙ্ক বিশেষ কষ্ট-দায়ক হওয়ায় বিধবা মাতা সীতা দেবী কনিষ্ঠ পুত্র

রঘুনাথকে সঙ্গে লইয়া নবদ্বীপে আসেন এবং রঘুনাথকে বাসুদেব সার্বভৌমের হস্তে অর্পণ করেন ইত্যাদি। এই নূতন মতের বিশেষ বিবরণ ১৩১১ বঙ্গাব্দে সাহিত্য-পরিষৎ পত্রিকায় শ্রীযুক্ত অচ্যুত চরণ চৌধুরী মহাশয়ের প্রকাশিত প্রবন্ধে দৃষ্টব্য।

পরে “বিশ্বকোষ” প্রভৃতি কোন কোন প্রসিদ্ধ গ্রন্থেও নির্বিশেষে ঐ মতই গৃহীত হইয়াছে। কিন্তু শ্রীহট্টের সেই রঘুনাথই যে, নবদ্বীপের রঘুনাথ শিরোমণি, এবিষয়ে প্রমাণ না পাইয়া অনেকে উক্ত মতের বহু প্রতিবাদও করিয়াছেন। ১৩২০ সালে ঢাকা হইতে প্রকাশিত প্রতিভা পত্রিকায় (১১ শ সংখ্যায়) শ্রীযুক্ত উপেন্দ্র চন্দ্র গুহ মহোদয় বহু ঐতিহাসিক বিচার দ্বারা প্রতিপন্ন করেন যে, শ্রীহট্ট দেশীয় রাজা হুবিদ নারায়ণ নবদ্বীপের রঘুনাথ শিরোমণির সমকালীন নহেন। তাঁহার জামাতা রঘুপতির কনিষ্ঠ ভ্রাতা রঘুনাথ নবদ্বীপের রঘুনাথ শিরোমণি হইতেই পারেন না। শ্রীহট্টের খ্যাতনামা পণ্ডিত ৩পদ্যনাথ বিজ্ঞাবিনোদ এম এ মহোদয়ও পরে ঐমত সমর্থন করিতে না পারিয়া প্রতিবাদই করিয়াছিলেন। * *

কিন্তু শ্রীহট্টের গোবিন্দ চক্রবর্তীর কনিষ্ঠ পুত্র সেই রঘুনাথ নবদ্বীপের রঘুনাথ শিরোমণি না হইলেও তিনি যে, শ্রীহট্টেই জন্মগ্রহণ করেন, —ইহা শ্রীহট্টবাসী বৃদ্ধ পণ্ডিতগণের দেশীয় প্রবাদমূলক স্থির বিশ্বাস ছিল—ইহা আমি জানি। এদেশেও কোন বৃদ্ধ পণ্ডিত ঐরূপ প্রবাদের কথা বলিতেন—ইহাও আমি জানি। কিন্তু প্রায় ৫০ বৎসর পূর্বে নবদ্বীপ-নিবাসী ৬কান্তিচন্দ্র রাঢ়ী মহোদয় নবদ্বীপের বৃদ্ধ পণ্ডিতগণের কথামুসারে ১২৯৮ বঙ্গাব্দে প্রকাশিত নবদ্বীপ অঙ্কিত পুস্তকে রঘুনাথ শিরোমণির নবদ্বীপেই জন্ম-কথা লিখিয়া-গিয়াছেন। তখন তিনি এবিষয়ে কোন

* ‘শিলচর’ হইতে প্রকাশিত “শিক্ষা সেবক” নামক ত্রৈমাসিক পত্রে (১৩৩৭ আশ্বিন সংখ্যায়) পদ্যনাথ বিজ্ঞাবিনোদ মহাশয় লিখিয়া গিয়াছেন—“কেহ কেহ বলিয়াছেন, রঘুনাথের বাড়ী ‘পঞ্চখণ্ডে’ ছিল। তিনি কাভায়ন গোত্রজ্ঞা ছিলেন। হুবিদ নারায়ণের জামাতা রঘুপতির তিনি কনীয়ান্ ভ্রাতা ছিলেন,—ইত্যাদি। আমি ইহাদিগের কথার উপর নির্ভর করিয়া “বিজয়া” পত্রিকায় (১২১২ চৈত্র সংখ্যায়) “শ্রীহট্টের কাণাছেলে” শীর্ষক প্রবন্ধে ঐরূপই লিখিয়াছিলাম। কিন্তু ঐ মতের সারবত্তা তেমন কিছু দেখা যাইতেছে না।” “রঘুনাথ যদি শ্রীচৈতন্যদেবের সমকালীন হন, তাহা হইলে তিনি হুবিদ নারায়ণের জামাতা রঘুপতির কনিষ্ঠ সহোদর হইতেই পারেন না।” “বিজয়া”য় “শ্রীহট্টের কাণাছেলে” প্রবন্ধে যে সকল কথার উল্লেখ আছে, তাহা বিশ্বদত্তী মূলক কথা, প্রকৃত ইতিহাস নহে।”

মতান্তরও শুনিতে পান নাই। পরে রানাঘাটের বাবু কুমুদ নাথ মল্লিক মহোদয় ১৩১৮ বঙ্গাব্দে প্রকাশিত নদীয়াকাহিনী পুস্তকে লিখিয়া গিয়াছেন—“রঘুনাথ খৃষ্টীয় পঞ্চদশ শতাব্দীর শেষভাগে নবদ্বীপে এক দ্বন্দ্বী পরিবারে জন্মগ্রহণ করেন।

• মতান্তরে রঘুনাথ শ্রীহট্টে জন্ম করিয়াছিলেন”—ইত্যাদি (১১২ পৃঃ)।

কিন্তু পরে ১৩৩০ সালে বীরভূমের বহু-বিজ্ঞ বুদ্ধ ঐতিহাসিক ৮কালী প্রসন্ন বন্দ্যোপাধ্যায় মুহাশয় তাঁহার মধ্যযুগের বাঙ্গালা নামক পুস্তকে (৬১ পৃঃ) লিখিয়া গিয়াছেন—“রঘুনাথ শিরোমণি বর্দ্ধমান জেলার কোটা মানকরে রাঢ়ীয় ব্রাহ্মণ কুলে জন্ম গ্রহণ করেন। তিনি শৈশবে পিতৃহীন হইলে তাঁহার জননী ভরণপোষণের অভাবে নদীয়ায় আসিয়া এক কুটুম্বের বাড়ীতে আশ্রয় লন। এই এক চক্ষু কাণা বালক রঘুনাথের বুদ্ধিশক্তি বিষয়ে ভবিষ্যতে অনেক গাল গল্প সৃষ্ট হইয়াছে।” কালীপ্রসন্ন বাবু পরে তাঁহার কথার সমর্থনের জন্ত কোন কোন পণ্ডিতের কথাও লিখিয়াছেন।† কিন্তু নিরপেক্ষভাবে বিচার করিতে হইলে অগাধ পণ্ডিতগণের কথারও বিচার করা উচিত।

বস্তুতঃ রঘুনাথ শিরোমণির জন্মভূমি ও কুলপরিচয়-বিষয়ে প্রকৃত প্রমাণ না পাইলে কাহারও মুখের কথা বা নানারূপ প্রবাদের দ্বারা ঐ বিষয়ে সত্য-নির্ণয় ও বিবাদ-নিবৃত্তি হইতে পারে না। যাহা হউক, আমাদিগের রঘুনাথ শিরোমণি যেখানেই যে বংশেই জন্ম গ্রহণ করণ, তিনি যে, নবদ্বীপের রঘুনাথ শিরোমণি, তিনি বাঙ্গালার মাথার মণি, এবিষয়ে কোন বিবাদ নাই। আর তিনি যে, নবদ্বীপ হইতে পরে মিথিলায় গিয়া পঞ্চদশ শতাব্দীর নিকটে অধ্যয়ন করিয়াছিলেন—এই চির প্রসিদ্ধ প্রবাদেও কোন বিবাদ নাই। কিন্তু তিনি কোন্ সময়ে মিথিলায় গিয়াছিলেন, ইহা বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে।

আমরা পূর্বে বুঝিয়াছি যে, বাহুদেব সার্কর্ভৌম পঞ্চদশ শতাব্দীর চতুর্থ পাদে

‡ তিনি পাদ টীকায় লিখিয়াছেন—“৪৫ বৎসর নবদ্বীপের সহিত সংস্কৃত থাকায় আমরা নদীয়ার অনেক কথা জানি। রঘুনাথ শিরোমণিকে নবদ্বীপের ব্রাহ্মণ নিজের বলিয়াই জানেন। অল্পদিন পূর্বে তাঁহার বংশের এক ব্যক্তি নবদ্বীপে ছিলেন। পাঁচ বৎসর পূর্বে মহামহোপাধ্যায় অজিতনাথ স্মারক আমাকে লিখিয়াছিলেন—“নবদ্বীপ আম্পুলিয়া পাড়ায় তাঁহার বংশধর রামতনু স্মারকনাথ ছিলেন, আমরা তাঁহাকে দেখিয়াছি। রঘুনাথ রাঢ়ীয় ব্রাহ্মণ, ইহাতে কোন সন্দেহ নাই।” শুটপল্লী-নিবাসী মহামহোপাধ্যায় শিবচন্দ্র সার্কর্ভৌম মহাশয়ও আমায় বলিয়াছেন—“গুরুপণ্ডিত সকলে জানেন, কোটামানকর শিরোমণির পিতৃভূমি” ইত্যাদি।

নবদ্বীপে শ্রীচৈতন্যদেবের আবির্ভাবের (১৫৮৬ খৃঃ) কিছু পূর্বে বা পরেই উৎকল-যাত্রা করেন । তিনি নবদ্বীপে অবস্থান-কালে শ্রীচৈতন্যদেবের কোন পরিচয় জানিতেন না । তিনি পরে ৬খুরীধামেই শ্রীচৈতন্যদেবের দর্শন লাভ করেন এবং সেখানে তাঁহার ভূমিপতি গোপীনাথ আচার্যের নিকটে সম্মানী শ্রীচৈতন্যদেবের পূর্বাশ্রমের পরিচয় প্রাপ্ত করিয়া তাঁহার নিকটেই পরিচয় জানিতে পারেন । আর রঘুনাথ শিরোমণি যে, নবদ্বীপে অধ্যয়ন-কালে কখনও শ্রীচৈতন্যদেবের সঙ্গ-লাভ করিয়াছিলেন—ইহারও কোন প্রমাণ নাই । “নবদ্বীপমহিমা” প্রভৃতি পুস্তকে লিখিত কল্পিত গল্প কোন প্রমাণ নহে । “অদ্বৈতপ্রকাশ” গ্রন্থেও রঘুনাথ শিরোমণির নাম নাই । এইরূপ নানা কারণে আমরা বুঝিতে পারি যে, বামদেব সার্বভৌমের উৎকল-যাত্রার পরেই রঘুনাথ মিথিলায় গিয়া পক্ষধর মিশ্রের নিকটে অধ্যয়ন করিয়াছিলেন । কিন্তু পক্ষধরমিশ্র পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী হইলে ইহা সম্ভব হয় না । সুতরাং বিচারপূর্বক পক্ষধরমিশ্র ও রঘুনাথ শিরোমণির কাল-নির্ণয়ও কর্তব্য ।

পক্ষধরমিশ্র ও রঘুনাথশিরোমণির কাল-বিচারে বক্তব্য

কোন মতে পক্ষধর মিশ্র পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী এবং তিনি মিথিলার যজ্ঞপতি উপাধ্যায়ের ছাত্র । মিথিলার শঙ্কর মিশ্র ও স্মৃতিনিবন্ধকার বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার পরবর্তী । কিন্তু নানা কারণে আমরা এখনও এইমত গ্রহণ করিতে পারি নাই । এখানে তাহার কয়েকটি কারণ বলিতেছি । পক্ষধরের স্বহস্ত লিখিত বিষ্ণুপুরাণের এক পুঁথি দ্বারভাঙ্গা জেলায় বোগিয়াড়া গ্রামে নৈয়ায়িক কেশব বার বাড়ীতে আছে, ইহা আমরা অনেক দিন পূর্বে শুনিয়াছি । পক্ষধরে নামে অথ কোন ব্যক্তি যে, ঐ পুঁথির লেখক, এবিষয়ে এপর্যন্ত কোন প্রমাণ পাই নাই ।* ঐ পুঁথির শেষে লিখিত শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায় যে, পক্ষধর ৩৪৫ লক্ষ্মণসংবতে মার্গমাसे বসন্ততিথিতে অমরারতী নগরে বাসকরতঃ ঐ পুঁথি লিখিয়াছি-

* পক্ষধর মিশ্র গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের “তত্ত্ব-চিন্তামণি” গ্রন্থের “আলোক” নামে স্বকৃত টীকার প্রারম্ভে লিখিয়াছেন—“অধীত্য জয়দেবেন হরিমিশ্রাং পিতৃব্যতঃ ।” সুতরাং বুঝা যায়, তাঁহার প্রকৃত নাম জয়দেব এবং তিনি তাঁহার পিতৃব্য হরি মিশ্রের নিকটে অধ্যয়ন করিয়া ঐ টীকা রচনা করেন । মিথিলার নানা গ্রন্থকার মহা নৈয়ায়িক রুচি দত্ত তাঁহার নিজকৃত টীকার প্রারম্ভে লিখিয়াছেন—“অধীত্য রুচিদত্তেন জয়দেবাজ্জ-অগদগুরোঃ ।” সুতরাং তিনি উক্ত জয়দেবের ছাত্র,

লেন।* মিথিলার প্রাচীন গাথাভূসারে ১১০৮ খৃষ্টাব্দে লক্ষণ সংবতের আরম্ভ হয়। ১১১২ খৃষ্টাব্দে লক্ষণ সংবতের আরম্ভ হয়,—এই নবীন মত গ্রহণ করিলে বুঝা যায়,—পক্ষধর ১৪৬৪ খৃষ্টাব্দে ঐ পুঁথি লেখেন। (কারণ, ১১১২ সংখ্যার সহিত ৩৪৫ সংখ্যার যোগ করিলে ১৪৬৪ হয়)। তাঁহার বৃদ্ধাবস্থায় স্বয়ং ঐ পুঁথি লেখার জন্য পরিশ্রম স্বীকার অনাবশ্যক। সুতরাং তিনি যে, পাঠ্যবস্থাতেই স্থানান্তর হইতে ঐ পুঁথি লিখিয়া আনিয়াছিলেন, ইহাই আমরা সম্ভব বুঝি। পক্ষধরের যৌবনকালে মিথিলার শঙ্কর মিশ্র ও স্মৃতি-নিবন্ধকার বাচস্পতি মিশ্র প্রাচীন। মৈথিল পণ্ডিতগণও ইহাই বলেন এবং তাঁহারা প্রসিদ্ধ প্রাচীন শ্লোক পাঠ করেন—“শঙ্কর-বাচস্পত্যৌ শঙ্কর-বাচস্পতি-সদৃশৌ। পক্ষধরস্ত প্রতিপক্ষ লক্ষীভূতো ন কুত্রাপি।”

পরন্তু পক্ষধর মিশ্রের ছাত্র মিথিলার “সোদরপুর-নিবাসী” রুচি দত্তের মৈথিল অক্ষরে স্বহস্ত-লিখিত উদয়নাচাৰ্য্য-কৃত “কিরণাবলী”র এক পুঁথি ৮কাশীর সরস্বতী ভবনে আছে। উহার শেষে লিখিত শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায়,—রুচি দত্ত ৩৮৬ লক্ষণ সংবতে [১৫০৫ খৃষ্টাব্দে] ঐ পুঁথি লেখেন।† সুতরাং রঘুনাথ শিরো-মণির গুরু “আলোক” টিকাকার পক্ষধর মিশ্র যে, পঞ্চদশ শতাব্দীতেই ভারত-বিখ্যাত মহানৈয়ায়িক হইয়াছিলেন—ইহাই আমরা বুঝি। তিনি যে, গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের পৌত্র যজ্ঞপতির শিষ্য বা প্রশিষ্য, ইহা আমরা বুঝি না। আর তিনি

ইহা নিশ্চিত। উক্ত জয়দেবের পক্ষধর নামের অনেক কারণ কথিত হয়। কিন্তু আমরা বুঝি যে, তিনি পাঠ্যবস্থা হইতেই তাঁহার অলৌকিক প্রতিভাবকে বিচারে যে পক্ষই গ্রহণ করিতেন, তাহাই রক্ষা করিতে পারিতেন। কেহই তাঁহার পক্ষ-খণ্ডন করিতে পারিতেন না। তাই তখন হইতেই তিনি “পক্ষধর” নামেই প্রসিদ্ধ হন। তাঁহার ভ্রাতৃপুত্র বাহুদেব মিশ্রও নিজকৃত টিকার শেষে লিখিয়াছেন—“ইতি জ্ঞান-সিদ্ধান্তসারান্তিষ্ঠমিশ্রবর্ষ-পক্ষধর মিশ্রভ্রাতৃপুত্র বাহুদেব মিশ্র-বিরচিতায়াং চিন্তামণি টিকায়াম্।” নবদ্বীপের জগদীশ, গদাধর প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণও ‘পক্ষধর’ নামেরই উল্লেখ করিয়া গিয়াছেন।

* উক্ত পুঁথির শেষে লিখিত আছে, “বাগৈর্বেদযুতৈঃ সপঞ্চনয়নৈঃ সংখ্যা গতে হায়নে, ত্রীমদ গৌড় মহীভূজো গুরু দিনে মার্গে চ পক্ষে সিতে। যষ্ঠাং তামরারবতীমবিবসন্ বা ভূমি দেবালয়ঃ, ত্রীমদ পক্ষধরঃ হপুস্তক মিদঃ শুদ্ধং ব্যালেক্ষীদ্রুতঃ”। পঞ্চনয়ন=৩, বেদ=৪, বাগ=৫। ৩৪৫ লক্ষণ সংবৎ। এবিধরে ১২৩০ সালের “ভারতবর্ষ” পত্রিকার আখিন সংখ্যার প্রবন্ধ দ্রষ্টব্য।

† উক্ত পুঁথির শেষে লিখিত আছে—“রস-বহু-হরনেত্রে চৈত্রকে শুক্লপক্ষে, প্রতিপাদ বুধবারে কংসরে লাম্বগে চ। বিবুধবুধবিনোদ্য ভাবরত্নীং হপুস্তী মলিখ দমলপাদিঃ ত্রীকটিঃ ত্রীসমেভাৎ”।

“আলোক” টীকাকার নহেন, “আলোক” টীকাকার পক্ষধর মিশ্র তাঁহা হইতে পূর্ববর্তী, এইরূপ কল্পনাও আমরা করিতে পারি না। কারণ, রঘুনাথ শিরোমণির গুরু পক্ষধর মিশ্রই যে, “তব্বচিন্তামণি”র “আলোক” নামে টীকা করেন—ইহাই চিরপ্রসিদ্ধ আছে। তাই পরে নবদ্বীপের মথুরানাথ তর্কবাগীশ প্রভৃতিও রঘুনাথ শিরোমণির গুরু পক্ষধর মিশ্র-কৃত “আলোক” টীকারও টীকা করিয়াছিলেন। “ব্যাপ্তিসিদ্ধান্তলক্ষণ-দীপ্তি”র “যো যদীয়কল্পে”র টীকায় জগদীশ তর্কালঙ্কারও ঐ পক্ষধর মিশ্রেরই নামোল্লেখপূর্বক নিজের উক্তি-বিশেষের সমর্থনের জন্ত সসম্মানে তাঁহারই “আলোক” টীকার সন্দর্ভবিশেষ উদ্ধৃত করিয়াছেন। আর “আলোক” টীকাকার পক্ষধর মিশ্র যে, তাঁহার পিতৃব্য হরি মিশ্রের ছাত্র—ইহা তিনি সেই টীকার প্রারম্ভে নিজেই বলিয়াছেন। মিথিলার কবি বিद्याপতিও উক্ত হরিমিশ্রের নিকটে প্রথমে অধ্যয়ন করিয়াছিলেন, ইহাও মিথিলায় প্রবাদ আছে এবং উক্ত পক্ষধর মিশ্র যে, যৌবনকালে বৃদ্ধ বিद्याপতির গৃহে অতিথিরূপে উপস্থিত হইয়াছিলেন—এইরূপ প্রবাদও আছে। *

হরনেত্র=৩, বহু=৮, রস=৬,—৩৮৬ লক্ষণ সংবৎ (১৫০৬ খ্রীষ্টাব্দ)। কেহ রচিতকৃত কোন পুঁথির লিপিকাল ১৩৭০ খ্রীষ্টাব্দ বলিয়া পক্ষধর মিশ্রকে তৎপূর্ববর্তী বলিয়াছেন। কিন্তু হরিমিশ্রের জাতপুত্র ও ছাত্র পক্ষধর মিশ্র যে পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না।

† মহামহোপাধ্যায় পূজাপাদ ৩৮৮৬ লক্ষণ সংবৎ (১৫০৬ খ্রীষ্টাব্দ)। কেহ রচিতকৃত কোন পুঁথির লিপিকাল ১৩৭০ খ্রীষ্টাব্দ বলিয়া পক্ষধর মিশ্রকে তৎপূর্ববর্তী বলিয়াছেন। কিন্তু হরিমিশ্রের জাতপুত্র ও ছাত্র পক্ষধর মিশ্র যে পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না।

‡ মহামহোপাধ্যায় পূজাপাদ ৩৮৮৬ লক্ষণ সংবৎ (১৫০৬ খ্রীষ্টাব্দ)। কেহ রচিতকৃত কোন পুঁথির লিপিকাল ১৩৭০ খ্রীষ্টাব্দ বলিয়া পক্ষধর মিশ্রকে তৎপূর্ববর্তী বলিয়াছেন। কিন্তু হরিমিশ্রের জাতপুত্র ও ছাত্র পক্ষধর মিশ্র যে পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না।

§ মহামহোপাধ্যায় পূজাপাদ ৩৮৮৬ লক্ষণ সংবৎ (১৫০৬ খ্রীষ্টাব্দ)। কেহ রচিতকৃত কোন পুঁথির লিপিকাল ১৩৭০ খ্রীষ্টাব্দ বলিয়া পক্ষধর মিশ্রকে তৎপূর্ববর্তী বলিয়াছেন। কিন্তু হরিমিশ্রের জাতপুত্র ও ছাত্র পক্ষধর মিশ্র যে পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না।

|| মহামহোপাধ্যায় পূজাপাদ ৩৮৮৬ লক্ষণ সংবৎ (১৫০৬ খ্রীষ্টাব্দ)। কেহ রচিতকৃত কোন পুঁথির লিপিকাল ১৩৭০ খ্রীষ্টাব্দ বলিয়া পক্ষধর মিশ্রকে তৎপূর্ববর্তী বলিয়াছেন। কিন্তু হরিমিশ্রের জাতপুত্র ও ছাত্র পক্ষধর মিশ্র যে পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্ববর্তী, ইহা আমরা বুঝিতে পারি না।

* প্রবাদ কাছে—একদিন কীর্ণকায় যুবক পক্ষধর মিশ্র স্থানান্তরে বাইতে বিद्याপতির গ্রামে তাঁহার সুবিশাল অতিথিশালার এক স্তম্ভ-কোণে বসিয়াছিলেন। পরে বিद्याপতি অতিথিগণের পর্যবেক্ষণের জন্ত আসিয়া তাঁহাকে ঐ স্থানে দেখিয়াই বলেন—“প্রাণুনো ঘনবৎ কোণে নৃক্ষদ্বা-দ্রোপলভাসে।” অর্থাৎ স্তম্ভকোণে ঘনবৎ অবস্থিত “প্রাণুণ” (অতিথি) তুমি নৃক্ষদ্ববশতঃ দৃষ্টিগোচর হইতেছে না। বিद्याপতি ঐ কথা বলিলে পরক্ষণেই পক্ষধর মিশ্র বলেন—“নহি স্কুলধিঃ

পরন্তু পক্ষধর মিশ্র যে সময়ে “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র “আলোক” নামে টীকা রচনা করেন, তখন “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র বিভিন্ন লেখকের লিখিত বিভিন্ন পুঁথিতে তিনিও পাঠ-ভেদ দেখিয়াছেন। তিনি প্রত্যক্ষ-বঙেও কোন স্থলে পাঠ-ভেদের উল্লেখ করিয়া উহা কল্পিত অসাম্প্রদায়িক বলিয়া উপেক্ষা করিয়াছেন। * কিন্তু গঙ্গেশের পৌত্র যজ্ঞপতির সময়ে গঙ্গেশের “তত্ত্ব-চিন্তামণি” গ্রন্থের কোন পুঁথিতে ঐরূপ পাঠ-বিকৃতি আমরা সম্ভব মনে করি না। পরন্তু আমরা বুঝি যে, পক্ষধর মিশ্র তাঁহার টীকা-রচনা-কালে যজ্ঞপতির গ্রন্থের আদর্শ পুঁথি পাইলে তিনি অত্যান্ত পুঁথি দেখিতেন না এবং যজ্ঞপতি তাঁহার গুরু হইলে তিনি সেই গুরুর কথাও অবশ্য লিখিতেন। কিন্তু তিনি তাঁহার টীকারস্তে লিখিয়াছেন—“অধীত্য জয়দেবেন হরিমিশ্রাং পিতৃব্যতঃ”। সুতরাং তিনি যজ্ঞপতির পরে তাঁহার পিতৃব্য হরিমিশ্রের নিকটেই অধ্যয়ন করিয়া পঞ্চদশ শতাব্দীর চতুর্থ পাদে অধ্যাপনা ও গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন—ইহাই আমাদের বিশ্বাস। গঙ্গেশ উপাধ্যায় ত্রয়োদশ শতাব্দীর শেষ ভাগে “তত্ত্ব-চিন্তামণি” রচনা করিলেও তখন হইতে ৫০ বৎসরের মধ্যে তাঁহার পৌত্র যজ্ঞপতির টীকা-রচনা আমরা সম্ভব মনে করি।

এখানে ইহাও বক্তব্য যে, অনেকেরই বাস্তবদেব সার্কর্ভোমকে পক্ষধর মিশ্রের ছাত্র বলিয়া লিখিয়াছেন। কিন্তু পূর্বে অনেক বুদ্ধ নৈয়ায়িক বলিতেন—বাস্তবদেব পক্ষধরের সহাধ্যায়ী ছিলেন। আমরাও ইহাই সম্ভব বুঝি। কারণ, বাস্তবদেব সার্কর্ভোম নবদ্বীপে শ্রীচৈতন্যদেবের আবির্ভাবের (১৪৮৬ খৃঃ) পূর্বে নবদ্বীপে অধ্যাপনা করিয়াছেন। গোঁড়াচার্য্য সার্কর্ভোম ভট্টাচার্য্য প্রখ্যাত পণ্ডিত হইয়াই পরে উৎকলে গজপতি প্রতাপরুদ্রের সভা-পণ্ডিতের পদ লাভ করিয়াছিলেন। সুতরাং তিনি পঞ্চদশ শতাব্দীর তৃতীয় পাদে পক্ষধর মিশ্রের ছাত্রাবস্থাতেই মিথিলায় অধ্যয়ন করেন, ইহাই আমরা বুঝি। তাঁহার নবদ্বীপে অধ্যাপনা-কালে স্মার্ত্ত রঘুনন্দনের জন্ম হয় নাই। শ্রীচৈতন্যদেবকেও তিনি তখন দেখেন নাই, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। সুতরাং শ্রীচৈতন্য, রঘুনাথ ও রঘুনন্দন, বাস্তবদেব

পুংসঃ সুল্পে দৃষ্টঃ প্রজায়তে”। অর্থাৎ সুল্পবৃদ্ধি পুরুষের সুল্প পদার্থে দৃষ্ট জন্মে না। পরক্ষণেই বিদ্যাপতি তাঁহাকে চিনিতে পারিয়া বহু সমাদর করিয়াছিলেন।

* পক্ষধর মিশ্র তাঁহার “আলোক” টীকায় কোন স্থলে লিখিয়াছেন—“কচিৎ (পুস্তকে) আবশ্যকবাদিতানন্তরাং অন্তর্থাৎপক্ষ-পক্ষে.....নতু ইতি পর্য্যন্তঃ গ্রন্থ-লিখনঃ অগ্রে লঘুত্বাৎ ইতানন্তরাং

সার্কর্ভোমের চতুষ্পাঠীতে সহাধ্যায়ী ছিলেন—এই নিশ্চয়্য মত কোনরূপেই গ্রহণ করা যায় না। *

পূর্বোক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোমও মিথিলার নব্য গ্রামের মূলগ্রন্থ “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র টীকা করিয়াছিলেন। উক্ত টীকার কোন অংশের এক খণ্ডিত পুঁথি ৮কাশীর সরস্বতীভবনে আছে।† রঘুনাথ শিরোমণি তাঁহার “দীপ্তি” টীকায় উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোমের ব্যাখ্যা-বিশেষ এবং মতবিশেষেরও খণ্ডন করায় বুঝা যায় যে, তিনি নবদ্বীপে বাহুদেব সার্কর্ভোমের নিকটে প্রথমে তাঁহার ঐ টীকা পড়িয়াছিলেন এবং পরে তিনি “দীপ্তি” টীকা রচনা করিয়াছেন। সুতরাং তিনি বাহুদেব সার্কর্ভোমের পূর্ববর্তী টীকাকার নহেন, ইহা নিশ্চিত।

পরন্তু রঘুনাথ শিরোমণি মিথিলার শঙ্কর মিশ্র প্রভৃতির মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু বৈশেষিকদর্শনের “উপদ্ধারে” অত্যন্তাভাবের স্বরূপ-ব্যাখ্যায় এবং অগ্রান্ত অনেক সিদ্ধান্তের সমর্থনে শঙ্কর মিশ্র, রঘুনাথ শিরোমণির নূতন কথাই কোন সমালোচনা করেন নাই। ফলকথা, শঙ্কর মিশ্রের পরে রঘুনাথ শিরোমণি গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন, ইহা নিশ্চিত। মিথিলার ‘স্মৃতিনিবন্ধ’কার দ্বিতীয় বাচস্পতি মিশ্রের সমকালীন উক্ত শঙ্কর মিশ্র পঞ্চদশ শতাব্দীর মধ্যভাগেই নানা গ্রন্থকার প্রখ্যাত পণ্ডিত হন, ইহাও নিশ্চিত। তাঁহার ভৈরবজ্ঞ গ্রন্থের যে পুঁথি জন্মুতে আছে, তাহার লিপিকাল ১৫১৯ সংবৎ (১৪৬২ খৃষ্টাব্দ)— ইহাও জানিয়াছি। পূর্বোক্ত স্মার্ত বাচস্পতি মিশ্র মিথিলাধিপতি ভৈরবজ্ঞ দেবের ধর্মপত্নীর নিয়োগে দ্বৈতনির্ণয় নামক স্মৃতিনিবন্ধ রচনা করেন। ঐ গ্রন্থের প্রারম্ভে “শ্রীভৈরবজ্ঞধরগীপতি-ধর্মপত্নী রাজাধিরাজপুরুষোত্তমদেব-মাতা” ইত্যাদি শ্লোক দ্রষ্টব্য। উক্ত ভৈরবজ্ঞ দেবের রাজ্যকাল ১৪৪০ হইতে ১৪৭৫ খৃষ্টাব্দ পর্য্যন্ত। উক্ত বিষয়ে ১৯১৫ খৃষ্টাব্দে বেঙ্গল এসিয়াটিক সোসাইটীর পত্রিকায় বহুবিজ্ঞ গবেষক রায় বাহাদুর মনোমোহন চক্রবর্তী মহাশয়ের প্রবন্ধ দ্রষ্টব্য।

* ‘ন’ শব্দ লোপশ দৃশ্যে, তত্ত্ব কল্পিক মনোপ্রদায়িক মিত্যু-পেক্ষিতম্।—“তত্ত্ব-চিন্তামণি”র প্রত্যক্ষ-খণ্ডে “মনোহৃৎবাদে”র “আলোক”টীকা। (সোসাইটি সংস্করণ—৭৬৯ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

† শ্রীচৈতন্যদেবের সহাধ্যায়ী মুরারি গুপ্তও তাঁহার ‘করচা’র শ্রীচৈতন্যদেবেরও অধ্যাপকগণের নাম বলিতে বাহুদেব সার্কর্ভোমের নাম বলেন নাই। তিনি লিখিয়াছেন—“ততঃ পপাঠ স পুনঃ

ফলকথা, রঘুনাথ শিরোমণি পঞ্চদশ শতাব্দীর শেষ দশকে মিথিলায় পঞ্চদশ মিশ্র প্রভৃতির সহিত বহু বিচার করিয়া এবং মিথিলার তৎকালীন পরীক্ষায় উত্তীর্ণ হইয়া সেখানে তार्কিকশিরোমণি উপাধি লাভ করেন এবং পরেই “তত্ত্ব-চিন্তা-মণি”র “দীপ্তি” টীকা এবং ক্রমে অত্যাশ্চর্য গ্রন্থ রচনা করেন—ইহাই আমরা বুঝিয়াছি।*

রঘুনাথ শিরোমণি স্থিতিশাস্ত্রে ও মলমাসবিষয়ে **মল্লিঙ্গ চবিরেক** নামে এক গ্রন্থ রচনা করেন।[†] ঐ গ্রন্থে তাঁহার উক্ত বিষয়ে নানা গ্রন্থ-দর্শন ও বিশিষ্ট পাণ্ডিত্যের পরিচয় পাওয়া যায়। তিনি ঐ গ্রন্থে পূর্ববর্তী অনেক নিবন্ধকারের অনেক মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার তিরোধানের পরে ষোড়শ শতাব্দীর পরার্কের প্রথম ভাগে নবদ্বীপে স্মার্ত রঘুনন্দন তাঁহার প্রথম গ্রন্থ **মল্লমাস-তত্ত্বে**

শ্রীমান শ্রীবিষ্ণু পণ্ডিতাং। সুদর্শনাং পণ্ডিতাচ্চ শ্রীগঙ্গাদাসপণ্ডিতাং। (১।২।১)। শ্রীচৈতন্যদেব যে, পরে কাহারও নিকটে স্থার-শাস্ত্র পড়িয়াছিলেন এবং তাহার টীকাও করিয়াছিলেন—ইত্যাदि বিষয়েও প্রকৃত প্রমাণ নাই। উক্ত বিষয়ে এবং রঘুনাথের সম্বন্ধে আমি পূর্বে অল্প প্রবন্ধে বিস্তৃত আলোচনা করিয়াছি। “ভারতবর্ষ”—১৩৪৬ পৌষ, মাঘ ও ফাল্গুন সংখ্যায় সেই প্রবন্ধ দ্রষ্টব্য।

* † সরস্বতীভবনের ক্যাটালগে ঐ পুঁথির নাম “সারাবলী” লিখিত হইয়াছে ঐ পুঁথির বর্তমান সংখ্যা স্থারবেশেষিক ২৮০। ঐ পুঁথির পরে “সার্ব টী” এবং অনেকস্থানে “চি-সা” এইরূপ লিখিত আছে। হুগলী কলেজের সংস্কৃতধ্যাপক শ্রীযুক্ত দীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য্য এম, এ মহাশয় উহা দেখিয়া আমাকে বলিয়াছেন যে, “সার্ব টী” বুঝিতে না পারিয়া কেহ উহার ‘সারাবলী’ নাম লিখিয়া দিরােছিলেন। “সার্ব টী”র অর্থ—সার্বভৌম-কৃতটীকা। “চি-সা”র অর্থ—চিন্তামণির সার্বভৌমকৃত টীকা। পরন্তু “অমুমান-চিন্তামণির ‘ব্যাপ্তিবাদে’ সিংহব্যাঘ্রলক্ষণের ‘দীপ্তি’ টীকার সার্বভৌমমতের খণ্ডন করিতে রঘুনাথ শিরোমণি যে সন্দর্ভ উদ্ধৃত করিয়াছেন, তাহা উক্ত “সারাবলী” টীকায় দেখা যায়। “দীপ্তি”র প্রাচীন টীকাকার রঘুনাথ বিতালকারও উক্ত হুগলী লিখিয়াছেন—“নমু সাধ্য-সামান্যিকরণাভাবতদনধিকরণছমিতোব্য, সর্বভৌমোক্তং কিমিত্যু-পক্ষিত মিত্যত আহ এতেনোতি। সরস্বতীভবনের ৪৫৫নং—পুঁথি দ্রষ্টব্য।

* “তত্ত্বচিন্তামণি”র প্রারম্ভে “মঙ্গলবাদে”র “দীপ্তি” নাই। পরে “প্রামাণ্যবাদ” হইতে সংক্ষিপ্ত “দীপ্তি” টীকা আছে। উহার প্রারম্ভে রঘুনাথ শিরোমণি লিখিয়াছেন—“সংক্ষেপতঃ শ্রীরঘুনাথনামা চিন্তামণে দীপ্তির্ভিত মাতনোতি।” পরে “অমুমান চিন্তামণি”র “দীপ্তি”র প্রারম্ভে তিনি লিখিয়াছেন—“দীপ্তি মণিচিন্তামণি তদ্বত্তে তর্কিক শিরোমণিঃ শ্রীমান্।” “শব্দ চিন্তামণি”র “দীপ্তি” টীকা আমরা দেখি নাই। কিন্তু পরে কতিপয় “বাদ” মুদ্রিত হইয়াছে। কালী চৌধারী হইতে প্রকাশিত “বাদবারিষি” দ্রষ্টব্য।

আরও বিশেষ বিচার করিয়া মলমাস-লক্ষণ-ব্যাখ্যায় শিরোমণির কথাও প্রতিবন্ধ করিয়াছেন। ‡

নবদ্বীপে নব্যাত্মায়ের নবযুগ

রঘুনাথ শিরোমণি নবদ্বীপে তৎকৃত নব্যাত্মায় গ্রন্থের প্রতিষ্ঠা করিলে ক্রমে সর্বদেশে উহার এমন প্রতিষ্ঠা হয় যে, তখন রঘুনাথ শিরোমণির গ্রন্থ পাঠ না করিলে কেহ নৈয়ায়িকের প্রতিষ্ঠা-লাভ করিতে পারেন না। তাই তখন হইতে ক্রমশঃ ভারতের সর্বত্র নব্যাত্মায়ে রঘুনাথ শিরোমণির গ্রন্থের এবং তাঁহার টীকা গ্রন্থের পঠন-পাঠন প্রচলিত হয়। সপ্তদশ শতাব্দীর মধ্যভাগে ত্রৈলোক্য দেশীয় স্বদ্বিধ্যাত জগন্নাথ পণ্ডিতও তাঁহার **ব্রহ্মসংগ্রহ** নামক অলঙ্কার গ্রন্থে উপমানকার-বিচারে লিখিয়াছেন,—“ইখমেব চ আখ্যাতবাদশিরোমণি-ব্যাখ্যাত্ত্বিরপি তথৈব সিদ্ধান্তি-মিতি চেৎ ?”। উক্ত স্থলে রঘুনাথ শিরোমণি-কৃত **আখ্যাত্ত্বিক্তিবাদ** নামক গ্রন্থই “আখ্যাতবাদশিরোমণি” নামে কথিত হইয়াছে। হুতরাং বুঝা যায় যে, জগন্নাথ পণ্ডিতও শিরোমণির ঐ গ্রন্থ এবং উহার টীকা পাঠ করিয়াছিলেন এবং তাঁহার পূর্ব হইতেই দেশান্তরেও রঘুনাথ শিরোমণির নব্যাত্মায় গ্রন্থ “শিরোমণি” নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছে। এখনও সর্বদেশে তাঁহার গ্রন্থও “শিরোমণি” নামে কথিত হয়। রঘুনাথ শিরোমণির গ্রন্থ এবং নবদ্বীপে অনেক মহানৈয়ায়িকের রচিত তাহার টীকার মহাপ্রভাবে পরে মিথিলার বহু ছাত্রও নব্যাত্মায় পড়িবার জন্য নবদ্বীপে আসিয়াছেন। সপ্তদশ শতাব্দীতে মিথিলার মহানৈয়ায়িক গোবিন্দনাথ উপাধ্যায়ও রঘুনাথ শিরোমণির “দীধিতি”র “দীধিতি বিজ্ঞোত” নামে সংক্ষিপ্ত টীকা করেন। নবদ্বীপে নব্যাত্মায়-প্রতিষ্ঠার পর হইতেই ভারতের সর্বত্র নৈয়ায়িকগণ নবদ্বীপকেই নবাত্মায়ে গুরুস্থান বিজ্ঞাপীঠ বলিয়া সম্মান করিতেছেন।

‡ রঘুনাথ শিরোমণি-কৃত ঐ গ্রন্থ অন্তত পাওয়া যায় না। উহা পূর্ববঙ্গীতে নানাজনকার মঃ মঃ কৃষ্ণনাথ ত্রায়পঞ্চানন মহাশয়ের বাটীতেই আছে। এতদিন পরে আমি নিজে ঐ গ্রন্থ দেখিতে পাইয়াছি। উহার প্রথমে রঘুনাথ শিরোমণির অঙ্গুষ্ঠ গ্রন্থে লিখিত “ও নমঃ সর্বভূতানি” ইত্যাদি মন্ত্রাচরণ লোকই আছে। শেষে আছে—“ইতি ভট্টাচার্যশিরোমণি-কল্পিতো মল্লিচ্চিববেকঃ সমাপ্তঃ।” রঘুনন্দনের “মলমাসতত্ত্ব”র টীকায় কৃষ্ণনাথ ত্রায়পঞ্চানন মহাশয় শিরোমণির “মল্লিচ্চিববেক”র সম্ভবও উদ্ধৃত করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি সেখানে ইহাও ব্যক্ত করিয়াছেন যে, পূর্ববর্তী টীকার শাস্তিপুত্রের রাধামোহন গোস্বামীও শিরোমণির ঐ গ্রন্থ দেখেন নাই। ঐ টীকার দ্বিতীয় খণ্ডে ১৮, ১৯, ২০ ও ২১ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

রঘুনাথের “দীধিতি”র প্রসিদ্ধ টীকাকারগণ

রঘুনাথ শিরোমণির ছাত্র রামকৃষ্ণ ভট্টাচার্য চক্রবর্তী প্রথমে সংক্ষেপে “দীধিতি”র টীকা করেন। তিনি শিরোমণির “শুন-দীধিতি”র টীকার প্রথমে শেষোক্ত স্লোকের শেষে লিখিয়াছেন—“ক্রতে শিরোমণিগুরোরিহ রামকৃষ্ণঃ।” শিরোমণির “প্রত্যক্ষ-চিন্তামণি-দীধিতি”র টীকার প্রথমে তিনি লিখিয়াছেন,—“শ্রীরামকৃষ্ণে ব্যাচষ্টে প্রত্যক্ষমণি-দীধিতিং।” তাঁহার পরে রঘুনাথ বিদ্যালঙ্কার, কৃষ্ণদাস সার্বভৌম এবং শ্রীরাম তর্কালঙ্কারও সংক্ষেপে “দীধিতি”র টীকা করেন। কিন্তু পরে মথুরানাথ তর্কবাগীশ, ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ এবং জগদীশ তর্কালঙ্কার ও গদাধর ভট্টাচার্যই “দীধিতির”র প্রসিদ্ধ টীকাকার। ইহাদিগের সম্বন্ধে অনেকে অনেক কথা লিখিয়াছেন। “নবদ্বীপমহিমা” প্রভৃতি পুস্তকে অনেক নিশ্চয়প্রমাণ গল্পও লিখিত হইয়াছে। তৎপূর্বে “শব্দকল্পদ্রুম” ও “ত্ৰায়” শব্দের বিবরণে শিরোমণির ছাত্র মথুরানাথ, তাঁহার ছাত্র ভবানন্দ ও তাঁহার ছাত্র জগদীশ, ইহা লিখিত হইয়াছে। কারণ, তখনও পণ্ডিতগণ প্রবাদ অনুসারে ঐরূপ কথাই বলিতেন। কিন্তু প্রবাদের সাধক ও বাধকের বিচার না করিয়া কেবল প্রবাদমাত্রকেই প্রমাণ বলিয়া গ্রহণ করা যায় না।

প্রশ্ন এই যে, “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র ‘রহস্য’ টীকাকার মথুরানাথ তর্কবাগীশ যে, রঘুনাথ শিরোমণির ছাত্র, এবিষয়ে প্রমাণ কি? এতদ্ব্যতীত পূর্বে নৈয়ায়িকগণ এইমাত্র বলিতেন যে, মথুরানাথ “পক্ষতা রহস্য” টীকায় “ভট্টাচার্যাস্ত” বলিয়া রঘুনাথ শিরোমণির ব্যাখ্যা-বিশেষের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু উক্ত স্থলে তিনি যে, “ভট্টাচার্য” শব্দের অধ্যাপক গুরু অর্থেই প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা প্রতিপন্ন করা যায় না। কারণ, অতএব তিনি গুরু-মতের উল্লেখ করিতে তৎপূর্বে “গুরু-চরণাস্ত” এবং “উপাধ্যায়াস্ত” এইরূপ লিখিয়াছেন। কিন্তু তিনি রঘুনাথ শিরোমণির ব্যাখ্যা-বিশেষের উল্লেখ করিতে তৎপূর্বে “দীধিতিকৃতস্ত” এবং “দীধিত্যনু-যায়িনস্ত” এইরূপ লিখিয়াছেন। † পরন্তু তিনি রঘুনাথ শিরোমণির “দীধিতি”র

† “মঙ্গলবাদ-রহস্য” টীকায় (সোসাইটি সংস্করণ ১৭ পৃষ্ঠায়) “উপাধ্যায়াস্ত”। পরে “প্রামাণ্যবাদ-রহস্য” টীকায় (ঐ ১১৫ পৃঃ) “দীধিতিকৃতস্ত জগৎ পদং তদানীং সংসার-বিশিষ্টা-”

টীকা করিতে কোন কোন স্থলে তাঁহার সন্দর্ভ-বিশেষের অর্থ-ব্যাখ্যায় অপরের মতও বলিয়াছেন এবং উহার পরেই “গুরু-চরণান্ত” বলিয়া সে বিষয়ে তাঁহার গুরু-মতও বলিয়াছেন।* ইহার দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায় যে, তিনি রঘুনাথ শিরোমণির নিকটে ঐ গ্রন্থ পড়েন নাই। কারণ, তিনি রঘুনাথ শিরোমণির নিকটে তাঁহার গ্রন্থ-তাৎপৰ্য্য জানিলে তদ্বিষয়ে উক্তরূপে অপরের মত ও নিজ গুরুমত বলিতেন না।

পরন্তু ইহাও দেখা আবশ্যক যে, মথুরানাথও শিরোমণির গ্রন্থের টীকা করিতে অনেক স্থলে পাঠাপাঠের বিচারও করিয়াছেন। অনেক স্থলে অনেক পাঠকে অপপাঠ বলিয়াছেন।† কিন্তু তিনি শিরোমণির ছাত্র হইলে তাঁহার গ্রন্থের ঐরূপ পাঠ-বিকৃতি দেখিতেন না। পরে কোন লেখকের দোষে কোন পুঁথিতে ঐরূপ পাঠ-বিকৃতি হইলেও মথুরানাথ নিজের টীকায় তাহার উল্লেখ ও সমালোচনা করিতেন না—ইহাও প্রাধান্য পূর্বক চিন্তা করা আবশ্যক।

পরন্তু মথুরানাথের পিতা শ্রীরাম তর্কালঙ্কার উদয়নাচাৰ্য্যের “আত্মতত্ত্ব-বিনোদ”র রঘুনাথ শিরোমণি-কৃত টীকার টীকা করিতে সেই টীকার প্রারম্ভেও লিখিয়াছেন—“হৃদি কুহা চ নিখিলং সার্বভৌমশ্চ সঘচঃ।” সুতরাং তিনি যে, কোন সার্বভৌমের উপদেশ স্মরণ করিয়া ঐ টীকা করেন, ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু তিনিও ঐ টীকায় “গুরু-চরণান্ত” ইত্যাদি এবং “কেচিত্ত্ব” ইত্যাদি সন্দর্ভের

পরঃ” ইত্যাদি। পরে—“প্রাণাণ্যবাসিকান্ত-রহস্ত” টীকায় “দীধিতামুদায়িনস্ত” ইত্যাদি। (ঐ ২৭৭ পৃঃ)। পরে “ভট্টাচার্য্যান্ত.....তদসং” (ঐ ২৯৫ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

* ব্যাপ্তি সিদ্ধান্ত লক্ষণের “দীধিতি”র টীকায় মথুরানাথ কোন স্থলে লিখিয়াছেন—“কেচিত্ত্ব উক্ত ককিটৈব দীধিতিকৃতা সিদ্ধান্তীকৃতা, তথাচ তদগ্রন্থত্বায়মর্থঃ,” ইত্যাদি। উহার পরেই “গুরুচরণান্ত” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা উক্ত স্থলে শিরোমণির তাৎপৰ্য্য ব্যাখ্যায় তাঁহার গুরু-মতও বলিয়াছেন।

† শিরোমণি-কৃত “আখ্যাতশক্তিবাদের” টীকায় মথুরানাথ তর্কবাগীশ লিখিয়াছেন—“অত-এব জানাতীত্যন্ত পূর্বঃ গচ্ছতীতি পাঠঃ প্রামাদিকঃ। কচিচ্চাত্র মাত্র-পদসম্বলিতো ন পাঠঃ, জানাতীত্যন্ত পূর্বঃ, গচ্ছতীত্যপি পাঠঃ।” (সোনাইটী সং ৮৮০ পৃঃ)। পরে “ক্রিয়াবিশেষ-কারণশ্চেতি পাঠঃ” ইত্যাদি—(ঐ ৮৯৬ পৃঃ)। পরে “দীধিতিকার লিখনস্ত” ইত্যাদি (ঐ ৯০৯ পৃঃ)। পরে.....“পাঠস্ত প্রামাদিকঃ”—(ঐ ৯২০ পৃঃ)। এইরূপ মথুরানাথের অন্ত গ্রন্থেও দ্রষ্টব্য।

দ্বারা মধুনাথ শিরোমণির উক্তিবিশেষের ব্যাখ্যার নিজ গুরু-মত এবং মতান্তরও
রলিয়াছেন। (৬কাশী-চৌখাম্বা হইতে প্রকাশিত ঐ পুস্তকের ২৪ ও ৮১ পৃষ্ঠা
দ্রষ্টব্য)। ফলকথা শ্রীরাম তর্কালঙ্কারও শিরোমণির ছাত্র নহেন,—কিন্তু তিনি
শিরোমণির “দীধিতি”র অধ্যাপক কোন সাক্ষ্যভোমের ছাত্র, ইহাই বুঝা যায়।
তঁাহার পিতাও মহানৈয়ায়িক ছিলেন। কিন্তু তঁাহার নাম ও উপাধি এখনও
জানিতে পারি নাই। “কিরণাবলী”র “রহস্য” টীকার প্রথমভাগে মধুরানাথ
তর্কবাগীশ কয়েকস্থলে তঁাহার পিতামহের ব্যাখ্যা বিশেষের উল্লেখ করিয়া
লিখিয়াছেন—ইত্যম্—পিতামহ-চরণাঃ।

ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ যে, মধুরানাথ তর্কবাগীশের ছাত্র, এবিষয়েও কোন
প্রমাণ পাই নাই। পরন্তু কেহ কেহ ইহাও বলেন যে, ভবানন্দ মধুরানাথের
পূর্বে “দীধিতি”র টীকা রচনা করেন। যাহা হউক, ভবানন্দের টীকা পরে
বঙ্গদেশে প্রচলিত না হইলেও এক সময়ে উহা মহারাষ্ট্র প্রভৃতি দেশে প্রচলিত হয়,
উহা আমরা শুনিয়াছি। মহারাষ্ট্র দেশীয় নৈয়ায়িক মহাদেব পুঞ্জামকর ভবানন্দের
ঐ টীকার “সর্বোপকারিণী” ও “ভবানন্দীপ্রকাশ” নামে ছোট ও বড় দুইখানি
টীকা করেন। তিনি ভবানন্দের ছাত্র না হইলেও তঁাহার প্রতি অসাধারণ ভক্তি
প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন।

মধুসূদন বাচস্পতি ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশের পুত্র, ইহা “নবদ্বীপ মহিমা”
পুস্তকে লিখিত হইলেও তাহার কোন প্রমাণ লিখিত হয় নাই। “মিথিলায়াঃ
সমায়ান্তে মধুসূদন বাক্পতো”— ইত্যাদি উদ্ভট শ্লোকও কোন প্রমাণ নহে। শ্রীজীব
গোস্বামীর অধ্যাপক এক মধুসূদন বাচস্পতি ৬কাশীধামে ছিলেন—ইহা “ভক্তি-
রত্নাকরে” নরহরি চক্রবর্তী লিখিয়া গিয়াছেন। কিন্তু বলা আবশ্যক,—তিনি
“অবৈতসিদ্ধি”-কার মধুসূদন সরস্বতী নহেন। তিনি ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশের
পুত্রও নহেন। ভবানন্দের কারকচক্র গ্রন্থের প্রথম টীকাকার রুদ্ররাম তর্কবাগীশ
তঁাহার পৌত্র। তঁাহার ঐ টীকার শেষে দেখা যায়…………“পিতামহ-কৃত
কারকাদ্যর্থ-নির্ণয় টিপ্পনী সমাপ্তী।”

মধুরানাথ তর্কবাগীশের আয় ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশও খৃষ্টীয় ষোড়শ শতাব্দীতে
নবদ্বীপে অধ্যাপনা ও গ্রন্থ-রচনা করিয়াছেন, ইহাই বুঝা যায়। গুপ্তপল্লী -
(গুপ্তিপাড়া) -নিবাসী শতাবধান রাঘবেন্দ্র ভট্টাচার্য্য তঁাহার নিকটে আয় শাস্ত্র
পাঠ করেন। তঁাহার পুত্র চিরঞ্জীব শর্মা —“বিদ্যমোদ-তরঙ্গিণী”গ্রন্থে পিতৃ-পরিচয়-

বর্ণনে লিখিয়া গিয়াছেন—“অবীরাণ মুদিত্ত চাখ্যাপকোহং ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ উচে। অয়ং কোহপি দেবঃ” ইত্যাদি। অর্থাৎ ভবানন্দ সিদ্ধান্তবাগীশ রাঘবেশ্বরের অদ্ভুত কবিত্ব-শক্তি ও অসাধারণ প্রতিভার পরিচয় পাইয়া নিতান্ত বিস্মিত হইয়া বলিয়াছিলেন,—এই ছাত্রটি কোনও দেবতা,—মাহুষ নহে। চিরঞ্জীব শর্মা তাঁহার পিতার “শতাবধান” নামের অর্থ বলিয়াছেন যে, এক সময়ে একশত ব্যক্তি একশত শ্লোক পাঠ করিলে রাঘবেশ্বর তাহা শ্রবণ করিয়া পরে প্রত্যেকের শ্লোক হইতেই এক একটি শব্দ গ্রহণ করিয়া অবিলম্বে একশত শ্লোক রচনা করিতে পারিতেন। তাই উক্তরূপ অর্থ তিনি ‘শতাবধান’ ভট্টাচার্য্য নামে প্রসিদ্ধ হইয়া ছিলেন। চিরঞ্জীব শর্মা তাঁহার অগ্র গ্রন্থেও তাঁহার পিতৃ-পরিচয়-বর্ণনে বলিয়াছেন—“ভট্টাচার্য্য শতাবধান ইতি যো গোড়োস্তবোহভূৎ কবিঃ।” উক্ত শতাবধান রাঘবেশ্বর ভট্টাচার্য্য নানাশাস্ত্রে প্রখ্যাত পণ্ডিত ছিলেন। তিনি “মঙ্গল-দীপ” রচনা করেন এবং কালভঙ্গ-বিষয়ে “রাম-প্রকাশ” নামে স্বতিনিবন্ধও রচনা করেন। * তিনি ভবানন্দ সিদ্ধান্ত-বাগীশের ছাত্র, ইহা নিশ্চিত।

কিন্তু নবদ্বীপের বৃদ্ধ পণ্ডিতগণও জগদীশ তর্কালঙ্কারকে ভবানন্দ সিদ্ধান্ত-বাগীশের ছাত্র বলিতেন কেন, ইহা আমি কোনরূপেই বুঝিতে পারি নাই। কারণ, জগদীশ নিজেই তাঁহার “মণিরত্ন” টীকার প্রারম্ভে মঙ্গলাচরণে লিখিয়াছেন—“শ্রীসার্কভৌমস্ত গুরোঃ পদাঙ্কঃ।” “ভ্রাতৃদর্শ” গ্রন্থের প্রথমেও লিখিয়াছেন—“শ্রীসার্কভৌমগুরুণা করুণায়েন।”† জগদীশের গুরু উক্ত সার্কভৌম “ভ্রাতৃসিদ্ধান্ত-

* উক্ত রাঘবেশ্বর ভট্টাচার্য্য আগ্রার নিকটে রাজা কৃপারামের আশ্রয়ে থাকিয়া “রামপ্রকাশ” রচনা করেন। উক্ত কৃপারামের পুত্র রাজা গোবর্দ্ধন, তাঁহার পুত্র যশবন্ত সিংহ। চিরঞ্জীব শর্মা উক্ত যশবন্ত সিংহকে সংস্কৃত হস্ত লিখা দিবার অল্প সংক্ষেপে সরলভাবে যে, “বৃত্তরত্নাবলী” নামে ছন্দোগ্রন্থ রচনা করেন—তাহাতে তিনি যশবন্ত সিংহকে বলিয়াছেন—“শ্রীগোবর্দ্ধনভূপ-নন্দন বৈরিভক্ত-বিমর্দ-নিরুপ-কৃপারামৈক বংশধরঃ।” উক্ত যশবন্ত সিংহের সমসাময়িক তাঁহার শিক্ষক চিরঞ্জীব শর্মা যে, এদেশে পলাশীর যুদ্ধের অনেক পূর্বেই পরলোক গমন করেন—ইহা নিশ্চিত। খ্রিস্টাব্দ ১৮৪৬ খৃঃ ডিসেম্বরের “কলিকাতা রিভিউ” পত্রে লং সাহেব যে, চিরঞ্জীব শর্মার “বিদ্যোদত্তরত্নাবলী”র রচনার কাল ১৭৭০ খ্রিষ্টাব্দ লিখিয়া গিয়াছেন, ইহা সত্য নহে।

† নবদ্বীপে জগদীশ তর্কালঙ্কারের গৃহে আমি “ভব-চিন্তামণি”র প্রথম ভাগের জগদীশ-কৃত “মণিরত্ন” টীকার এক পৃষ্ঠা দেখিয়াছি। উহার প্রথমে আছে—“শ্রীসার্কভৌমস্ত গুরোঃ পদাঙ্কঃ বিদ্যার্চিনাঃ কল্পভরোঃ প্রণম্য। বিনির্মিত্তঃ শ্রীজগদীশ বিজ্ঞে বিতোত্ততা যাত্ত যণে বন্থঃ।” জগদীশ কৃত “ভ্রাতৃদর্শ” নামক কোন গ্রন্থের প্রথমে বিজয় শ্লোক দেখিয়াছি—“ব্রাহ্মণে সহৃদয়ঃ

মঞ্জরী”কার স্থপ্রসিদ্ধ নৈয়ায়িক জানকীনাথ চূড়ামণির পুত্র স্থপ্রসিদ্ধ রামভদ্র সার্কভোম। কারণ, “শব্দশক্তিপ্রকাশিকা”র (২৩শ কারিকার বিবরণে) জগদীশ লিখিয়াছেন—“ইতি পুন শ্রীশ-বহন্তে হৃদয়চরণাঃ।” উক্ত “শ্রীশ-বহন্তে” গ্রন্থ পূর্বোক্ত চূড়ামণির পুত্র রামভদ্র সার্কভোমের রচিত, এবিষয়ে সংশয় নাই। ৬কাশীর সরস্বতী ভবনে ঐ পুঁথির অনেক অংশ আছে।

উক্ত রামভদ্র সার্কভোম “কুসুমাজলি”র টীকা এবং শিরোমণিকৃত “পদার্থতত্ত্ব-নিরূপণে”র টীকা প্রভৃতি অনেক গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন। “পদার্থতত্ত্ব-নিরূপণে”র টীকার প্রথমে তিনি লিখিয়াছেন,—“তাত্ত্ব্য তর্কসরসীসু-কাননেষু চূড়ামণে দ্বিন্মণে শ্ররণে প্রণম্য।” পূর্বে কোন সময়ে কেহ কেহ উক্ত শ্লোকে “চূড়ামণি” শব্দের দ্বারা রঘুনাথ শিরোমণি বুঝিয়া বলিডেন—উক্ত রামভদ্র, শিরোমণির পুত্র। উক্ত রামভদ্র টীকা অনেকদিন পূর্বে ৬কাশীধামে মুদ্রিত হইয়াছে। তাহাতেও কোনস্থলে মুদ্রিত হইয়াছে—“শব্দমণি-দীপ্তিতো তাত চরণাঃ।” অবশ্য ‘শব্দমণিদীপ্তি’ রঘুনাথ শিরোমণিরই গ্রন্থ। কিন্তু নবদ্বীপে উক্ত টীকার প্রাচীন পুঁথিতে উক্ত স্থলে পাঠ আছে—“শব্দমণি-মরীচো তাত-চরণাঃ।” বস্তুতঃ উহাই প্রকৃত পাঠ। “শ্রীশাস্ত্রাস্তমঞ্জরী”কার জানকীনাথ চূড়ামণিও তাঁহার রচিত “শব্দমণি-মরীচি”ও “শ্রীশাস্ত্রাস্তমঞ্জরী”র উল্লেখ করিয়াছেন। তাঁহার পুত্র রামভদ্র সার্কভোমও উক্ত স্থলে পিতৃকৃত “শব্দমণি-মরীচি”র সন্দর্ভবিশেষই উদ্ধৃত করিয়া লিখিয়াছেন—“ইতি তু শব্দমণিমরীচো তাত-চরণাঃ।”

বস্তুতঃ নানাগ্রন্থকার উক্ত জানকীনাথ চূড়ামণির শিষ্য-সম্প্রদায় বহু নৈয়ায়িক ছিলেন। তাঁহার “শ্রীশাস্ত্রাস্তমঞ্জরী”র বহু টীকার দ্বারাও বুঝা যায়, তিনি নবদ্বীপে মহামাণ্ড্যে আচার্য্য ছিলেন। খানাবুল কৃষ্ণনগরের মহানৈয়ায়িক কণাদ তর্কবাগীশ উক্ত চূড়ামণির ছাত্র ছিলেন, ইহা তাঁহার ভাষ্যসমূহ গ্রন্থের প্রারম্ভে “চূড়ামণি-পদাস্তোত্র” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায়। তিনিও “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র টীকা করিয়াছিলেন। এক সময়ে নৈয়ায়িক সমাজে তাঁহার ‘অবয়ব-টীকা’র বিশেষ প্রতিষ্ঠা ছিল। ঐ টীকার কিয়দংশ কলিকাতা সংস্কৃত কলেজের পুস্তকালয়ে দেখিয়াছি। মূলকথা, স্থপ্রসিদ্ধ টীকাকার জগদীশ তর্কালঙ্কার উক্ত জানকীনাথ

চুড়ামণির সম্প্রদায় ও তৎপুত্র রায়ভদ্র সার্কভৌমের প্রধান ছাত্র। তাই তিনি “অহুমান-দীধিতি”র টীকার হেতুভাস-বিভাগে “অসিদ্ধিদীধিতি”র টীকার কোন স্থলে ভবানন্দ সিদ্ধান্ত বাগীশের সম্প্রদায়-সম্মত দীধিতি-পাঠ গ্রহণ না করিয়া লিখিয়াছেন—“উচ্যত ইত্যানন্তরমম্মৎ-সম্প্রদায়-সিদ্ধঃ পাঠো লিখ্যতে ॥”—জগদীশী- (কাশী চৌখাষা সিরীজ ১১৮৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

নবদ্বীপে জগদীশ তর্কালঙ্কারের গৃহে রক্ষিত বংশ-তালিকায় বৃন্দলিখিত— জগদীশ শ্রীচৈতন্যদেবের খণ্ডের সনাতন মিশ্রের অধস্তন চতুর্থ পুরুষ। সনাতনের পিতা ছিলেন—বটেশ্বর মিশ্র। সনাতনের পুত্র মাধবাচার্য্য। তাঁহার পুত্র বাদ্যবজ্র বিজ্ঞাবাগীশ। তাঁহার পুত্র জগদীশ তর্কালঙ্কার। নবদ্বীপে জগন্নাথ মিশ্রের পুত্র শ্রীবিষ্ণুর মিশ্র (শ্রীচৈতন্যদেব) সনাতন মিশ্রের কন্যা শ্রীবিষ্ণুপ্রিয়া দেবীকে বিবাহ করিয়া কয়েকবৎসর পরেই ১৫১০ খৃষ্টাব্দের প্রারম্ভে সন্ন্যাস গ্রহণ করেন। স্ততরাং সনাতন মিশ্রের প্রপৌত্র জগদীশ ১৫৬০ খৃষ্টাব্দের কিছু পরে বা পূর্বে জন্মগ্রহণ করিয়া সপ্তদশ শতাব্দীর প্রথম হইতে গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন, ইহাই আমার ধারণা ছিল। পরে অবগত হইয়াছি—জগদীশের রচিত শিরোমণি-কৃত-‘অহুমান দীধিতি’র টীকার এক পুঁথির লিপিকাল—১৬১০ খৃষ্টাব্দ। * জগদীশের জীবন-কালেই তাঁহার পরম ভক্ত ছাত্র বিষ্ণু শর্মা ঐ পুঁথি লিখিয়া-ছিলেন। জগদীশ ষোড়শ শতাব্দীর শেষেও ঐ টীকার রচনা করিতে পারেন। কিন্তু ইহাও বলা আবশ্যক যে, তাঁহার পূর্বে বহু নৈয়ায়িক “দীধিতি”র টীকা রচনা করিলে পরে তিনি বহু বিচার করিয়া টীকা রচনা করেন। তাই তিনি টীকারম্ভে লিখিয়াছেন—“প্রাচ্যৈরনুচিত-বিবিধক্ষোদৈঃ কলুষীকৃতোহপ্যধুন।। দীধিতিযুত-মণিরেষ শ্রীজগদীশ-প্রকাশিতঃ ক্ষুরতু ॥” “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র উপমানখণ্ড ও শব্দ-খণ্ডের জগদীশ-কৃত টীকার প্রারম্ভে ও “প্রাচ্যৈরনুচিত-বিবিধক্ষোদৈঃ কলুষীকৃতোহপ্য-ধুন।”—ইত্যাদি শ্লোক দেখিয়াছি।

* মঃ মঃ ৩৬র প্রসাদ শাস্ত্রী মহাশয়ের কলিকাতার বাড়ীতে ঐ পুঁথি আছে। উহার শেষে লিখিত শ্লোকের প্রথম চরণ—“শব্দ-ত্রিপুরবৈরি-দৃক-শব্দ-পরেন্দু সংখোশকে।” “শব্দ” শব্দের অর্থ হস্ত—২, ত্রিপুরবৈরীর (মহাদেবের) নয়ন—৩, শব্দ—৫, ইন্দু—১—১৫৩২ শকাব্দ। হগলী কলেজের সংস্কৃতধ্যাপক শ্রীযুক্ত দীনেশচন্দ্র ভট্টাচার্য্য মহাশয় নিজে ঐ পুঁথি দেখিয়া উহার শেষে লিখিত সম্পূর্ণ শ্লোক ও পুস্তিকা আমাকে লিখিয়া দিরাছেন।

পরন্তু জগদীশ-পুত্র রঘুনাথকৃত ‘তত্ত্ব-চিন্তামণি’র কোন অংশের টীকার এক পুঁথি আমি দেখিযাছি। ‡ উহার লিপিকাল ১৫৮৮ শকাব্দ।

উক্ত পুঁথির লিপিকালে (: ৬৬৬ খৃঃ, শ্রীরঘুনাথ শর্মা জীবিত ছিলেন, তাঁহার পিতা জগদীশ তর্কালঙ্কার তখন জীবিত ছিলেন না—ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু তখন গদাধর অতি প্রখ্যাত হইয়াছেন। ১০৬৮ বঙ্গাব্দে (১৬৬১ খৃঃ) কৃষ্ণনগরের স্নেহিপতি রাজা রাধব গদাধর ভট্টাচার্য্যকে মালিপোতা গ্রামে ৩৬০ বিঘা ভূমি দান করেন। এখনও নবদ্বীপে গদাধরের বংশধরগণ সেই সম্পত্তি ভোগ করিতেছেন। নবদ্বীপে গদাধরের বংশধর কোন পণ্ডিত আমাকে বলিয়াছেন যে, ১০০৬ বঙ্গাব্দে গদাধরের জন্ম এবং ১১১০ বঙ্গাব্দে তাঁহার মৃত্যু হয়, ইহা তাঁহার দিগের গৃহে এক কাগজে লিখিত ছিল। আমি ঐ কাগজ দেখিতে পাই নাই। কিন্তু গদাধরের গৃহে এক লিপি দেখিয়া বুঝিয়াছি—গদাধরের প্রপৌত্র কৃষ্ণকান্তের মৃত্যু হয়—১২২৬ বঙ্গাব্দে।

ওনিয়াছি যঃ যঃ সতীশচন্দ্র বিজ্ঞানভূষণ মহাশয় তাঁহার History of Indian Logic পুস্তকে গদাধর ভট্টাচার্য্যের রচিত ব্যুৎপত্তিবাদ গ্রন্থের এক পুঁথির লিপিকাল ১৬২৫ খৃষ্টাব্দ লিখিয়াছেন। কিন্তু জগদীশ তর্কালঙ্কারের “শব্দশক্তি-প্রকাশিকা” গ্রন্থের পরে গদাধর “ব্যুৎপত্তি-বাদ” রচনা করেন, ইহাই আমরা বুঝি। গদাধর যে, ১৬২৫ খৃষ্টাব্দের পূর্বে “দীর্ঘিতি”র টীকা ও শব্দখণ্ডে স্বতন্ত্রভাবে “ব্যুৎপত্তিবাদ” গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন, ইহা আমরা সম্ভব মনে করি না। পরন্তু গদাধর সপ্তদশ শতাব্দীর শেষ পর্য্যন্ত জীবিত ছিলেন, ইহাও বুঝিতে পারি। গদাধরের বৃদ্ধ প্রপৌত্র শ্রীরাম শিরোমণি নবদ্বীপের প্রধান নৈয়ায়িক হইয়া ১২৬০ বঙ্গাব্দে ৬ই ফাল্গুন তারিখে কলিকাতা কাশীপুরে নড়াইলের জমীদার রায়রত্ন স্বায়ের বাড়ীতে আয়-শাস্ত্রের যে বিচার করেন, সেই বিচার-বার্তা ১৮৫৪ খৃষ্টাব্দের ১৮ই ফেব্রুয়ারি তারিখে সংবাদ-ভাস্কর পত্রিকায় প্রকাশিত হয়। তৎকালে

‡ নবদ্বীপে জগদীশ তর্কালঙ্কারের গৃহে জগদীশের অধস্তন নবন পুরুষ শ্রীযুক্ত বতীন্দ্রনাথ ভট্টাচার্য্য মহাশয় আমাকে ঐ পুঁথি দেখাইয়াছেন। উহার প্রথমে আছে—“শ্রীমতা রঘুনাথেন তর্কালঙ্কার-সুহৃদা। পক্ষতা-পর বৃহত্ত নিগূঢ়াঃ প্রকান্তভে, শেষ আছে—“ইতি শ্রীরঘুনাথ-শর্মা বিরচিতা পাঠ্য কেবলব্যক্তিরিক মূল টীকা সমাপ্তা ॥ শ্রীরামশর্মাঃ স্বাক্ষর মিদং পুস্তকক-
১০শে জ্যৈষ্ঠ—১৫৮৮ শকাব্দাঃ ॥”

হরিরাম শিরোমণির বয়স ৫৫-৬০ বৎসর হইতে পারে। স্তত্রাং তাঁহার বৃদ্ধ প্রাপ্তিমহ গদাধর যে, সপ্তদশ শতাব্দীর পরেও কিছুদিন জীবিত ছিলেন, এই কথা আমরা সম্ভব মনে করি। রাজা রাঘব তাঁহাকে ১৬৬১ খৃষ্টাব্দে ভূমিদান করিয়াছেন, ইহা পূর্বে বলিয়াছি।

পরন্তু গদাধর ভট্টাচার্য্য এবং রঘুদেব শ্রায়ালঙ্কার নবদ্বীপের হরিরাম তর্কবাগীশের ছাত্র। ইহা পণ্ডিত-সমাজে প্রসিদ্ধ আছে। শিরোমণিকৃত “নঞ-বাদ” গ্রন্থের টীকার প্রারম্ভে রঘুদেবও লিখিয়াছেন, “শিবং প্রণম্য তং পশ্চাৎ তর্কবাগীশ্বরং গুরুং।” হরিরাম তর্কবাগীশ এবং রঘুদেব শ্রায়ালঙ্কারেরও বহু গ্রন্থ আছে। গদাধরের টীকা যেমন গাদাধরী নামে প্রসিদ্ধ, তদ্রূপ রঘুদেবের টীকা রঘুদেবী নামে প্রসিদ্ধ ছিল। “নবদ্বীপমহিমা” পুস্তকে উক্ত রঘুদেব শ্রায়ালঙ্কারের পরিচয়-বর্ণনে লিখিত হইয়াছে—“রঘুদেব গদাধরের জ্যেষ্ঠ পুত্র রামচন্দ্রের পুত্র ছিলেন॥” (১৮১ পৃঃ)। কিন্তু হরিরাম তর্কবাগীশের ছাত্র উক্ত রঘুদেব গদাধরের পৌত্র হইতে পারেন না। পরন্তু গদাধরের পূর্ববর্তী টীকাকার ভবানন্দ সিন্ধাস্বামীশের ছাত্র গুপ্তপল্লীর শতাবধান রাঘবেন্দ্র ভট্টাচার্য্যের পুত্র চিরঞ্জীব শর্ম্মা উক্ত রঘুদেব শ্রায়ালঙ্কারের ছাত্র। তাই তিনি উক্ত রঘুদেব ভট্টাচার্য্যের প্রতি ভক্তি প্রকাশ করিতে তাঁহার কাব্য-বিলাস গ্রন্থে কোন স্লোকে লিখিয়াছেন— “ইমৌ ভট্টাচার্য্য-প্রবররঘুদেবস্ত চরণৌ।” চিরঞ্জীব শর্ম্মার অধ্যাপক উক্ত রঘুদেব সপ্তদশ শতাব্দীতে গদাধর ভট্টাচার্য্যের সমসাময়িক।

গদাধরের ছাত্র জয়রামেরও বহু গ্রন্থ আছে। কিন্তু পরে গদাধরের গ্রন্থই সর্বত্র প্রচলিত হইয়াছে। তদ্ব-চিন্তামণি”র মথুরানাথ-কৃত টীকার কোন কোন অংশ এবং “দীর্ঘিতি”র ‘জাগদীশী’ টীকাও প্রচলিত আছে। কিন্তু দাক্ষিণাত্যে “গদাধরী” টীকাই বিশেষরূপে প্রচলিত হয়। গদাধরের বহু গ্রন্থ এখনও সর্ব্বদেশে প্রচলিত আছে। দাক্ষিণাত্য পণ্ডিতও উহার টীকা করিয়াছেন। গদাধরই নব্যভাষ্যের চরম অবতারণ।

নব্যভাষ্য ও আত্মজিজ্ঞাসী বিদ্যা

পূর্বে যে নব্যভাষ্যের কিঞ্চিৎ পরিচয় বলিয়াছি,—যাহা নবদ্বীপে নবমূর্ত্তি পরিগ্রহে উন্নতির চরম উৎকর্ষ লাভ করিয়া জ্ঞানশাস্ত্রে বাঙ্গালীর অক্ষর জগৎস্তরূপে

বিজ্ঞান আছে,—তাহা পরবর্তী বৌদ্ধাদি সম্প্রদায়কে বিরম্ব করিবার জন্য গণেশ প্রভৃতি তাক্ষিকগণের নিজ বুদ্ধি-কল্পিত অভিনব কোন তর্কবিজ্ঞা নহে। কিন্তু উহাও সেই বেদমূলক “আরীক্ষিকী” বিজ্ঞা।

কোষকার অমরসিংহ “বর্ণ-বর্ণে” তর্কবিজ্ঞামাত্রকেই “আরীক্ষিকী” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন কারণ, যাহাতে বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত হয় নাই, সেই সমস্ত তর্কবিজ্ঞাতেও “আরীক্ষিকী” শব্দের গৌণ প্রয়োগ হইয়াছে। * কিন্তু বেদমূলক যে “আরীক্ষিকী” বিজ্ঞা, তাহাতে বেদের প্রামাণ্য এবং আত্মার নিত্যত্ব, জন্মান্তর ও মুক্তি প্রভৃতি বৈদিক সিদ্ধান্ত প্রতিপাদিত হওয়ায় উহা কেবল তর্কবিজ্ঞা নহে। উহা তর্কবিজ্ঞা হইলেও আত্ম-বিজ্ঞা। রাজার শিক্ষণীয় বিজ্ঞার উল্লেখ করিতে মনুও বলিয়াছেন—“আরীক্ষিকীকীক্সা-বিজ্ঞাং” (৭।৪৩)। মনুসংহিতার ভাষ্যকার মেধাতিথি সেখানে তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন, যে, চার্বাক ও বৌদ্ধাদি-প্রণীত তর্কবিজ্ঞা অনেকের আন্তরিক্য নাশ করে,—এজন্য তাহা রাজার শিক্ষণীয় নহে; কিন্তু আত্মবিজ্ঞারূপ ‘আরীক্ষিকী’ই রাজার জ্ঞাতব্য। তাই উক্ত শ্লোকে “আত্ম-বিজ্ঞাং” এইরূপ বিশেষণ পদের প্রয়োগ হইয়াছে। এই মতে আরীক্ষিকী বিজ্ঞা দ্বিবিধ।‡

বস্তুত: “আরীক্ষিকী” শব্দের অর্থ বিষয়ে মতভেদ হইলেও স্প্রাচীনকালেও

* মহাভারতেও দেখা যায়, আরীক্ষিকীং তর্কবিজ্ঞামনুরক্তে নিরর্থিকাং।” (শান্তিপর্ব—১৮৭।৪৭)। উক্ত স্থলে “আরীক্ষিকী” শব্দের পরে “তর্ক-বিজ্ঞা” ও “নিরর্থিকা” শব্দের প্রয়োগ করিয়া কেবল তর্কবিজ্ঞারূপ নাস্তিক তর্কবিজ্ঞাই যে, উক্ত “আরীক্ষিকী” শব্দের দ্বারা বিবক্ষিত, ইহাই সুবাদ করা হইয়াছে। এবং ঐ স্থলে সেই নাস্তিক তর্কবিদ্যায় অনুরক্ত বেদ-নিন্দাকারী নাস্তিকদিগেরই নিন্দা করা হইয়াছে। কিন্তু মহাভারতে অন্তর্গত আত্ম-বিজ্ঞারূপ আরীক্ষিকীর নিন্দা হয় নাই। পরন্তু উহা মনুসংহিতার পক্ষে হিতকরী বলিয়া উহার প্রশংসাই হইয়াছে। মনুসম্পাদিত জ্ঞান দর্শনের প্রধান সংভূমিকার উক্ত বিষয়ে প্রমাণ ও বিস্তৃত আলোচনা দ্রষ্টব্য।

‡ রাজশেখর হুরিও তাঁহার “কীবামীমাংসা” পুস্তকের দ্বিতীয় অধ্যায়ে আরীক্ষিকী বিজ্ঞাকে দ্বিবিধ বলিয়াছেন। তাঁহার মতে জৈন, বৌদ্ধ ও চার্বাকদর্শন পূর্বগণ-রূপ আরীক্ষিকী এবং সাংখ্য, জ্ঞান ও বৈশেষিক উত্তরগণ-রূপ আরীক্ষিকী। অর্থশাস্ত্রে কোটিল্যও সাংখ্য, যোগ ও লোকারত শাস্ত্রকে আরীক্ষিকী বলিয়া উহার যে ফল বলিয়াছেন এবং সর্বশেষে “প্রদীপঃ সর্ববিজ্ঞানাং” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা উহার যে বৈশিষ্ট্য ব্যক্ত করিয়াছেন তদ্বারা বুঝা যায় যে, তিনিও সমস্ত তর্ক বিজ্ঞা এবং জ্ঞানব্যবস্থায় যোগ্যরূপে সৌভাগ্যে জ্ঞানশাস্ত্রকে গ্রহণ করিয়াই ঐ সমস্ত কথা বলিয়াছেন। সুতরাং উক্ত স্থলে কোটিল্য যে, “যোগ” শব্দের দ্বারা জ্ঞানবৈশেষিক শাস্ত্রের উল্লেখ করিয়াছেন,

যে, বেদ-বিকল্প তর্ক-বিদ্যাও ছিল, ইহা স্বীকার্য। শ্রীরাঘচন্দ্রকে বন গমন হইতে নিবৃত্ত করার উদ্দেশ্যে পরম আন্তিক জাবালি মুনিও প্রথমে তাঁহাকে নাস্তিক তর্কবিদ্যাহুসারে অনেক কথা বলিয়াছিলেন। কিন্তু বলা আবশ্যক যে, শ্রীরাঘচন্দ্র পরে জাবালিকে যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন—তন্মধ্যে আন্তিক তর্ক-বিদ্যার কোন নিন্দা নাই। শ্রীরাঘচন্দ্র নৈয়ায়িকদিগকে কোন অভিসম্পাতও করেন নাই। (রামাযণ—অযোধ্যাকাণ্ড ১০২—সর্গ দ্রষ্টব্য।)

পূর্বোক্ত বেদমূলক “আত্মিকী” বিজ্ঞার প্রসিদ্ধ নাম জ্ঞান। পরার্থ অহুমান এবং তদুদ্দেশ্যে প্রযোজ্য প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বরূপ বাক্যকে বাৎস্তায়ন প্রভৃতি “জ্ঞায়” বলিয়াছেন। সেই জ্ঞায়-প্রতিপাদক শাস্ত্রও “জ্ঞায়” নামে কথিত হইয়াছে। উক্ত অর্থে পরে অনেকে উহাকে “নীতি” নামেও উল্লেখ করিয়াছেন। * উক্ত জ্ঞায়শাস্ত্রও যে, সেই সর্বশাস্ত্র-যোনি সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর হইতেই উদ্ভূত হয়, ইহা প্রকাশ করিতে স্ববালোপনিষদের দ্বিতীয় খণ্ডে পরে কথিত হইয়াছে—“জ্ঞায়ো মীমাংসা ধর্মশাস্ত্রাণি”। “যাজ্ঞবল্ক্যসংহিতা”র প্রারম্ভে “পুরাণ-জ্ঞায়-মীমাংসা” ইত্যাদি শ্লোকে এবং “মীমাংসা জ্ঞায়তর্কশ্চ উপাঙ্গং পরিকীর্তিতং”—এই পুরাণ-বচনে “জ্ঞায়” শব্দের দ্বারা উক্ত “জ্ঞায়” শাস্ত্রই গৃহীত হইয়াছে। উহা তর্ক শাস্ত্র বলিয়া “জ্ঞায়তর্ক” নামে এবং অনেক স্থলে কেবল “তর্ক” নামেও কথিত হইয়াছে। উক্ত তর্কশাস্ত্রের অপর প্রাচীন নাম “বাকোবাক্য”। ছান্দোগ্য উপনিষদের সপ্তম অধ্যায়ের প্রথম খণ্ডে নারদসনৎকুমার-সংবাদে এবং পতঞ্জলির মহাভাষ্যের প্রথম আঙ্কিকে “বাকো-বাক্য” নামেই উহার উল্লেখ হইয়াছে। সুপ্রাচীন কালেও উক্ত তর্ক শাস্ত্রের তত্ত্ব-সূচক বহু সূত্র ঋষিগণ জানিতেন। বৃহদারণ্যক উপনিষদের দ্বিতীয় অধ্যায়ের চতুর্থ ব্রাহ্মণে পরমেশ্বরের নিঃখসিত বেদাদি বিজ্ঞার উল্লেখ করিতে যে “সূত্রাণি” এই পদের উল্লেখ হইয়াছে, তদ্বারা অজ্ঞাত সূত্রের জ্ঞায় তর্কশাস্ত্রের তত্ত্বসূচক বহু সূত্রও বুঝা যায়।

ইহাই বুঝা যায়। প্রাচীনকালে জ্ঞায়বৈশেষিকশাস্ত্রও “বোণ” শব্দের দ্বারা কথিত হইত। এ বিষয়ে প্রমানাদি সংস্পাদিত জ্ঞায়দর্শনের প্রথম খণ্ডের ভূমিকা ও ২২০ পৃষ্ঠার দ্রষ্টব্য।

* “মিলিন্দ পঞ্জ” নামক বৌদ্ধ পালিগ্রন্থেও দেখা যায়, “সাংখ্য বোণা নীতি বিসেসিকা”। (৩য় পৃঃ)। নব্য নৈয়ায়িক জগদীশ তর্কালঙ্কারও “ঈশ্বরাসুমানচিত্তাসি নি”র দীর্ঘিতর টীকাক শেষে লিখিয়াছেন—“কুর্ত্তি নিজমহুমানগেরনেকে প্রায়ঃ প্রায়স ঋষীদীতি নীতিভাষঃ।”

বস্তুতঃ তৈত্তিরীয় আত্মশাস্ত্রের প্রথম প্রপাঠকের তৃতীয় অঙ্কবাক্যে “স্বভিঃ প্রত্যক মৈত্ৰিহুমহুমানং চতুঃসং”—ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে যে, অল্পমান প্রমাণের উল্লেখ হইয়াছে, তাহার তত্ত্ব বুঝিতে অবশ্য জ্ঞাতব্য “ব্যাপ্তি” ও “হেতুভাস” প্রভৃতি পদার্থের তত্ত্ব যে, অক্ষপাদ গোঁতম ঋষির পূর্বে আর কোন ঋষি জানিতেন না—ইহা বলা যাইবে না। অক্ষপাদের পূর্বেও সৃষ্টির প্রথম অবস্থা হইতেই যে, সংক্ষিপ্তরূপে গ্রায়শাস্ত্র ছিল,—ইহা “গ্রায়মঞ্জরী”র প্রারম্ভে মহানৈরায়িক অন্নস্ত ভট্টও বলিয়াছেন। গ্রায়ভাষ্যের শেষে বাৎস্তায়নও বলিয়াছেন—“যৌহক্ষপাদমুখিঃ স্তায়ঃ প্রত্যভাদ্ বদতাং বরং।” অর্থাৎ অক্ষপাদ ঋষির সম্বন্ধে গ্রায়শাস্ত্র প্রতিভাত হইয়াছিল, তিনি উহার স্রষ্টা নহেন, কিন্তু বক্তা।

গ্রায়দর্শনের প্রথম সূত্র-ভাষ্যে বাৎস্তায়ন বলিয়াছেন যে প্রত্যক ও আগমের অবিকল্প অল্পমান অর্থাৎ শাস্ত্রদ্বারা তত্ত্ব-প্রবণের পরে অল্পমান প্রমাণরূপ মুক্তির দ্বারা মননই “অধীক্ষা।” “তন্মা প্রবর্ততে ইত্যাদীক্ষিকী গ্রায়বিজ্ঞা গ্রায়শাস্ত্রম্।” অর্থাৎ উক্ত “অধীক্ষা”—সম্পাদনের জন্ত যে শাস্ত্র প্রকাশিত হইয়াছে—এই অর্থে “অধীক্ষা” শব্দের উত্তর তদ্বিতপ্রত্যয়-নিষ্পন্ন উক্ত “আধীক্ষিকী” শব্দের অর্থ গ্রায়শাস্ত্র। উহা অনেক অংশে তর্ক শাস্ত্র হইলেও মননশাস্ত্ররূপ অধ্যাত্ম-শাস্ত্র। প্রমাণাদি বোড়শ পদার্থই এই শাস্ত্রের প্রতিপাত্ত।

পরে অষ্টৈতবাসী বৈদান্তিক শ্রীহর্ষও “নৈষধ-চরিত” কাব্যের দশম সর্গে “উদ্দেশ-পৰ্কণ্যথ লক্ষণেশপি দ্বিধোদিতঃ বোড়শভিঃ পদার্থৈঃ ইত্যাদি (৮১ম) শ্লোকে উক্ত “আধীক্ষিকী” বিজ্ঞাকে মুক্তিকারীর সহায়রূপে বর্ণন করিয়াছেন। তাঁহার পরে নব্যনৈরায়িক গঙ্গেশ উপাধ্যায় “তত্ত্ব-চিন্তামণি” গ্রন্থে বলিয়াছেন যে, পরম কারণিক অক্ষপাদ মুনী জগতের মুক্তিলাভের উদ্দেশ্যে “আধীক্ষিকী” বিজ্ঞা প্রকাশ করিয়াছেন। গঙ্গেশের “তত্ত্ব-চিন্তামণি” ও গোঁতমের গ্রায় সূত্রাবলম্বনে রচিত প্রকরণগ্রন্থ। তাই গঙ্গেশ গোঁতমোক্ত “প্রত্যক্ষাল্পমানোপমানশব্দাঃ প্রমাণানি”—এই তৃতীয় সূত্রের উল্লেখ করিয়া প্রধানতঃ গোঁতমোক্ত প্রত্যক্ষাদি চতুর্বিধ প্রমান পদার্থেরই বিশদ ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং উক্ত “আধীক্ষিকী” বিজ্ঞার প্রতিপাত্ত অজ্ঞাত অনেক পদার্থেরও বিচার পূর্বক ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সূত্ররূপ “তত্ত্ব-চিন্তামণি” এবং উহার টীকা প্রভৃতি সমস্ত নব্যজ্ঞায় গ্রন্থও গোঁতম-প্রকাশিত মূল “আধীক্ষিকী” বিজ্ঞারই ব্যাখ্যান-গ্রন্থ। তাই বলিয়াছি—নব্যজ্ঞায়ও মূলতঃ আধীক্ষিকী বিজ্ঞা। “তত্ত্বচিন্তামণি”র “রহস্ত” টীকাকার স্বধূরানাথ তর্ক-

বাণীশও (শব্দ খণ্ডের টীকায়) নব্যজ্ঞানের অধ্যাপকমণ্ডলীকেও **আবীক্ষী-পণ্ডিতমণ্ডলী** বলিয়াছেন। বস্তুতঃ যেমন বেদান্তার্থ-প্রকাশক ব্রহ্মসূত্র এবং উহার ভাষ্যাদি সমস্ত গ্রন্থও বেদান্ত শাস্ত্র বলিয়া কথিত হয়—(“বেদান্তো নাম উপনিষৎ, তদুপকারীনি শারীরকসংবাদীনি চ”—বেদান্তসার)—তদ্রূপ, জ্যৈষ্মত্বে এবং উহার প্রতিপাদ্য বিষয়ের ব্যাখ্যানরূপ প্রাচীন ও নব্য সমস্ত জ্যৈষ্মগ্রন্থও জ্যৈষ্মশাস্ত্র বলিয়া কথিত হয়।

ন্যায়সূত্র-কারের পরিচয় ও ন্যায়সূত্র-রচনার কাল

বাংলায়ন প্রভৃতি পূর্বাচার্য্যগণ মহর্ষি অক্ষপাদকে জ্যৈষ্মত্বে-কার বলিলেও এবং পরে অনেক গ্রন্থকার তাঁহাকে গোতম বা গোতম বলিলেও তাঁহার বিশেষ পরিচয় কিছু বলেন নাই। আমি পূর্বে জ্যৈষ্মদর্শনের ভূমিকায় বলিয়াছি যে, অহল্যাপতি মহর্ষি গোতমই জ্যৈষ্মত্বে-কার অক্ষপাদ। কারণ, স্বল্পপুরাণে তাঁহাকেই অক্ষপাদ বলা হইয়াছে।† এবং কালিদাসেরও পূর্ববর্তী ভাস কবি তাঁহার “প্রতিমা” নাটকের পঞ্চম অঙ্কে যে মেধাতিথির জ্যৈষ্মশাস্ত্রের উল্লেখ করিয়াছেন,—সেই মেধাতিথিও অহল্যাপতি গোতম, ইহা মহাভারতের শাস্তিপর্বে—“মেধাতিথি মহাপ্রাজ্ঞো গোতমস্তপসি স্থিতঃ” ইত্যাদি (২৬৫ অঃ ৪৫)—শ্লোকের দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়। মেধাতিথি—এই নামে আর কেহ যে, জ্যৈষ্মশাস্ত্র-রচনা করিয়াছিলেন এবং ভাস কবির পূর্বে তাহা প্রসিদ্ধ ছিল, এ বিষয়ে কোন প্রমাণ বা প্রবাদও নাই। কিন্তু গোতম মুনি কোন সময়ে বেদব্যাসকে দর্শন করিবার জন্য যোগ-বলে নিজ চরণে চক্ষুরিন্দিয়-স্বষ্ট করায় তখন হইতে তিনি **অক্ষপাদ** নামে খ্যাত হন—এইরূপ প্রবাদ চির-প্রসিদ্ধ আছে।* উক্ত বিষয়ে আমি পূর্বে দেবীপুরাণের অনেক বচনও উদ্ধৃত করিয়াছি। মুদ্রিত দেবী পুরাণে ঐ অংশ না থাকিলেও উহা যে, উক্তরূপ প্রাচীন প্রবাদের সমর্থক, ইহা স্বীকার্য্য।

† “অক্ষপাদো মহাযোগী গোতমাখোহভবমুনিঃ। গোদাবরী-সমানেনা অহল্যায়াঃ পতিঃ প্রভুঃ।” (স্বল্পপুরাণ-মাহেশ্বর খণ্ড-কুমারিকাখণ্ড—৫৫ অঃ—৫ শ্লোক)।

* ইন্দিয়মাত্রের নাটক “অক্ষ” শব্দের চক্ষুরিন্দিয়রূপ বিশেষ অর্থের প্রয়োগ হওয়ার “অক্ষবৃত্তঃ পাদো বস্ত্র” এইরূপ বিগ্রহে “অক্ষপাদ” শব্দের দ্বারা উক্তরূপ অর্থ বুঝা যায়। কেহ লিখিয়াছেন যে, উক্ত “অক্ষ”শব্দের অর্থ জন্মাক্ত এবং “গুরুপাদ” ও “সামিপাদ” প্রভৃতি শব্দে “পাদ”শব্দের জ্যৈষ্ম “অক্ষপাদ” শব্দে “পাদ” শব্দটি পূজ্যার্থ। উক্ত “অক্ষপাদ” শব্দের দ্বারা

পরন্তু কল্পপুরাণের “অক্ষপাদো মহাযোগী” ইত্যাদি বচনকে প্রসিদ্ধ বলিবার কোন হেতু নাই। হুতরাং গোতম ও অক্ষপাদ যে, ভিন্ন ব্যক্তি এবং শ্রায়দর্শনের প্রাচীন অংশই গোতম রচনা করেন, তাঁহার অনেক পরে অক্ষপাদ নূতন অংশ রচনা করেন,—এইরূপ মতও আমরা গ্রহণ করিতে পারি না। উক্ত অহল্যাপতি ঋষির প্রসিদ্ধ নাম যে, গোতম-ইহা সর্ব-সম্মত। আমরা বৃদ্ধ নৈয়ায়িকগণের মুখে শ্রায়সূত্রকারের গোতম নামই শুনিয়াছি এবং অনেক গ্রন্থেও আমরা তাঁহার গোতম নাম দেখিতে পাই।* কিন্তু তাঁহার আদি পুরুষ বেদান্ত মহর্ষি গোতমের নামা-নুসারে অনেক গ্রন্থে তিনি গোতম নামেও কথিত হইয়াছেন। তাই আমরাও অনেক স্থলে গোতম নামে তাঁহার উল্লেখ করিয়াছি। বস্তুতঃ প্রাচীনকালে আদি পুরুষের নামেও অনেক প্রধান পুরুষের উল্লেখ হইয়াছে, এ বিষয়ে অনেক উদাহরণ আছে। তদনুসারেই “নৈষধচরিত” কাব্যে [১.৭।৭৫] ক্রীর্ষণও কোন প্রয়োজন-বশতঃ শ্রায়শাস্ত্র-বক্তা মুনির গোতম নামই গ্রহণ করিয়াছেন। কোন মতে অন্য অর্থে তিনি গোতম নামে কথিত হইলেও মহর্ষি গোতমের বংশজাত বলিয়া তিনি গোতম নামেও কথিত হইতেন। দেবীপুরাণের কোন বচনেও পরে ঐ তাৎপর্য্যেই কথিত হইয়াছে—“গোতমঃ শ্রায়-জন্মেতি গোতমোহপি স চাক্ষপাৎ”।

মহাযোগী মহর্ষি গোতম যোগ-বলে সূদীর্ঘজীবী হইয়া নানা সময়ে নানা স্থানে নানা কার্য্য করিয়াছেন। স্বল্পপুরাণাদিতে সেই সমস্ত বর্ণিত হইয়াছে।

বুঝা যায়,—জন্মান্তর অর্থাৎ বেদান্ত দীর্ঘতমা গোতম। তিনি গোতম নহে। কিন্তু পূর্বা-চাৰ্য্যগণ ঐরূপ বুঝেন নাই। তাই বাৎস্তায়ন প্রভৃতি “অক্ষপাদ” শব্দের একবচনান্ত প্রয়োগই করিয়াছেন। পরন্তু মাধবাচার্য্য শ্রায়সূত্রকার গোতমকে “চরণাক্ষ” বলিয়াছেন। (পরে ১৪শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “বেদান্ত কল্পতরু-পরিমলে”র প্রথম অঃ প্রথম পাদে শেষে অপ্যায়দীক্ষিত “কণ্ঠাক্ষ-পদাক্ষক” ইত্যাদি শ্লোকে গোতমকে “পদাক্ষক” বলিয়াছেন। “মানমোয়াদয়” গ্রন্থে নারায়ণ ভট “অক্ষপাৎ” বলিয়াছেন। কিন্তু “পাদ” শব্দ চরণার্থ না হইলে ঐ সমস্ত প্রয়োগ হইতে পারে না। আর দীর্ঘতমা গোতমই যে শ্রায় সূত্রকার, এ বিষয়ে আমরা কোন প্রকৃত প্রমাণও পাই নাই। পরন্তু তাঁহাকে ‘জন্মান্তরপাদ’ বলিলে তাঁহার কি গৌরব-প্রকাশ হয়, ইহাও আমরা বুঝি না।

* বেদান্তদর্শনের চতুর্থ সূত্রের শাস্ত্ররত্নাত্মের “রত্নপ্রভা” টীকায় “তত্র অক্ষপাদগোতম মুনিসম্মতিমাহ।” “তাক্ষিকরক্ষা” গ্রন্থে হেডাভাসের ব্যাখ্যায় “গোতমেন প্রপকিতাঃ”। “গোতম গ্রহণেন”। “অশ্বৈত্তরাক্ষসিদ্ধি” গ্রন্থে “গোতমাদিমুনীনাম্” ইত্যাদি।

কুর্ষপুরাণে তিনি শিবাবতার বলিয়া কথিত হইয়াছেন। শিব পুরাণেও তাঁহার বহু বাহাওয়া বর্ণিত হইয়াছে। লিঙ্গপুরাণে (২৪ অ:) অক্ষপাদ ও উল্লুক মুনি শিবাবতার সোমশর্নার ভাবি-শিষ্টা রূপে কথিত হইয়াছেন। শর-শয্যায় শয়ান ভীষ্মদেবের দেহ-ত্যাগ-কালে বেদব্যাস, নারদ, গৌতম এবং উল্লুক প্রভৃতি মুনিগণ সেখানে উপস্থিত ছিলেন,—ইহা মহাভারতের শাস্তিপর্বে (৪৭ অ:) বর্ণিত হইয়াছে। উক্ত উল্লুক মুনি অথবা (মতান্তরে) ঔল্লুক্য মুনি বৈশেষিকসূত্র-কার। তাই বৈশেষিক-দর্শন “ঔল্লুক্যদর্শন” নামেও কথিত হইয়াছে। উক্ত উল্লুক বা ঔল্লুক্য ঋষি সামান্য তত্ত্বলকণা বা তুষকণামাত্র ভক্ষণ করিয়াই জীবন ধারণ করায় তিনি “কণাদ” নামেই প্রসিদ্ধ হন। পরে অনেক গ্রন্থকার তাঁহার ঐ নামার্থ গ্রহণ করিয়া তাঁহাকে “কণভুক” এবং “কণভক্ষ” নামেও উল্লেখ করিয়াছেন। তিনি কণ্ঠ্যপের অপত্য বলিয়া অনেক প্রাচীন আচার্য্য “কান্ধপ” নামেও তাঁহার উল্লেখ করিয়াছেন।

পরন্তু মহাভারতের সভা-পর্বের পঞ্চম অধ্যায়ে নারদমুনির নানা-শাস্ত্রে পাণ্ডিত্য-বর্ণনায় পরে বিশেষ করিয়া কথিত হইয়াছে—“পঞ্চাবয়ব-যুক্তস্ত বাক্যস্ত বাক্যস্ত গুণ-দোষ-বিৎ।” অর্থাৎ নারদ মুনি গৌতমের ত্রায়দর্শনোক্ত প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বযুক্ত বাক্যরূপ ত্রায়বাক্যের সম্বন্ধে অতুলতর্করূপগুণ এবং সর্বপ্রকার হেতুদোষও জানিতেন। টীকাকার নীলকণ্ঠও সেখানে উক্তরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। সুতরাং মহাভারত-রচনার অনেক পূর্বেই যে, কণাদ ও গৌতম যথাক্রমে বৈশেষিকসূত্র ও ত্রায়সূত্র রচনা করিয়াছিলেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি।

এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, ত্রায়-বৈশেষিক-সূত্রে কোন পূর্বাচার্য্যের নাম নাই। ত্রায়ভাষ্যে (১।১।৩২) দশাবয়ববাদী নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের উল্লেখ আছে। কিন্তু ত্রায়সূত্রে তাহা নাই। ত্রায়সূত্রে প্রাচীন সাংখ্যমতের খণ্ডন এবং প্রাচীন যোগশাস্ত্রেরই উল্লেখ হইয়াছে। আর বিচার দ্বারা খণ্ডনের জন্ত পূর্বপক্ষরূপে যে সমস্ত নাস্তিকমতের উল্লেখ হইয়াছে, তাহা উপনিষদেও প্রকাশিত আছে। সুপ্রাচীনকালে নানা নাস্তিক সম্প্রদায় নানা প্রকারে ঐ সমস্ত মতের ব্যাখ্যা করিয়া উহা সমর্থন করিবার জন্ত আরও অনেক মতের সৃষ্টি করিয়াছিলেন। দার্শনিক ঋষিগণ কোন কোন সূত্রদ্বারা সেই সমস্ত মতেরও খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন। কিন্তু পরে বৌদ্ধ নাগার্জ্জুন যেরূপ শূন্যবাদের ব্যাখ্যা করিয়াছিলেন,

তাহা কোন স্তায়-সূত্রে নাই, বাৎস্তায়নের ভাস্ত্রেও নাই। নাগার্জুনের ব্যাখ্যাত শূন্যবাদ সৰ্বনাস্তিত্ববাদ নহে। পূৰ্বে স্তায়সূত্র ও বাৎস্তায়নের ভাস্ত্র-ব্যাখ্যায় যথাস্থানে আমি ঐ সমস্ত বিষয়ের আলোচনা করিয়াছি।

ফলকথা, স্তায়সূত্র যে, নাগার্জুনের পরে রচিত হইয়াছে, ইহা নিশ্চয় করিবার কোন কারণই নাই। * কোন বৌদ্ধগ্রন্থের কোন একটি শব্দ কোন স্তায়-সূত্রে দেখিয়া সেই সূত্রটি যে, সেই বৌদ্ধগ্রন্থের পরে রচিত হইয়াছে, এইরূপ অনুমানও কোনমতে সম্ভবমান হইতে পারে না। “লঙ্কাবতাসূত্র” বা “মাধ্যমিকসূত্র” প্রভৃতি কোন বৌদ্ধ গ্রন্থের কোন অসাধারণ পারিভাষিক শব্দও স্তায়সূত্রে নাই। বাৎস্তায়নও “প্রতীত্যসমুৎপাদ” প্রভৃতি বৌদ্ধ পারিভাষিক শব্দের প্রয়োগ করেন নাই। তিনি “ক্ষণিকবাদী”, “অনাস্তবাদী” এবং সৰ্ব-নাস্তিত্ববাদীকে “আত্মপলম্বিক” নামে উল্লেখ করিলেও “শূন্যবাদী” বলেন নাই। “শূন্য” শব্দের ব্যাখ্যাও করেন নাই। তবে কিরূপে বুঝিব যে, বাৎস্তায়নও শূন্যবাদী বৌদ্ধ নাগার্জুনের পরবর্তী?

পরন্তু পাণিনি যে, গৌতম বুদ্ধের পূৰ্ববর্তী, ইহা অনেক পাশ্চাত্য ঐতিহাসিকও সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু পাণিনির সূত্রে “স্তায়” শব্দ ও “চরক” শব্দের উল্লেখ থাকিলেও তৎপূৰ্বে যে, গৌতমের স্তায় সূত্র ও চরক মুনির কোন গ্রন্থ ছিল না, এ বিষয়ে কি প্রমাণ আছে? পরন্তু প্রচলিত “চরকসংহিতা”র সূত্রস্থানের প্রথম অধ্যায়ে দ্রব্যাদি ষট্ পদার্থের এবং পরে বিমানস্থানের অষ্টম অধ্যায়ে স্তায় দৰ্শনোক্ত “বাদ”, “জল্ল”, “বিতণ্ডা” এবং “প্রতিজ্ঞা”দি পঞ্চাবয়ব প্রভৃতি অনেক পদার্থেরই উল্লেখ হইয়াছে। তন্মধ্যে কোন কোন পদার্থের

* ১৩৩৬ বঙ্গাব্দে “সাহিত্য পরিষৎ পত্রিকা”র প্রথম সংখ্যায় প্রকাশিত “বাল্লাভ বৌদ্ধসমাজ” প্রবন্ধে মহামহোপাধ্যায় হরপ্রসাদ শাস্ত্রী মহাশয় লিখিয়াছেন—“আমাদিগের স্তায়সূত্রখানি নাগার্জুনের সময়ে বা কিছু পরে লেখা”। ঐতিহাসিক বুদ্ধ শাস্ত্রী মহাশয় উক্ত প্রবন্ধে এবং তৎপূৰ্বে আরও অনেক প্রবন্ধে স্তায়সূত্র এবং তাহার সিদ্ধান্ত-বিষয়েও আরও অনেক মন্তব্য প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। পূৰ্বে মূল স্তায়দৰ্শনের ব্যাখ্যায় ভিন্ন ভিন্ন স্থানে সে বিষয়েও আমি যথা বক্তব্য বলিয়াছি। সে সব কথা এখানে বলা সম্ভব নহে। পাঠকগণ সম্পূর্ণরূপে মূলগ্রন্থের পর্যালোচনা করিয়াই নানা মন্তব্যের বিচার করিবেন। ব্যক্তিবিপণেবর কোন সিদ্ধান্ত-নির্ণয় করা উচিত নহে।

স্বল্প-ব্যাখ্যায় মতভেদ থাকিলেও ঐ সমস্ত পদার্থ যে, চরক মূনির পূর্ব হইতেই স্বপ্রসিদ্ধ ছিল, ইহা স্বীকার করিতেই হইবে।

বস্তুত: গ্রায়সূত্রকার মহর্ষি গৌতমের যোগবলে-সুদীর্ঘ জীবন ও গ্রায়-সূত্রের অতি প্রাচীনত্ব বিশ্বাস না করিলেও গ্রায়সূত্র যে, বেদান্ত সূত্র-রচনার পূর্বে রচিত হইয়াছে, ইহা স্বীকার্য। বেদান্ত দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় পাদে কতিপয় সূত্রের দ্বারা শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি ভাষ্যকারগণ যে “পরমাণুকারণবাদে”র খণ্ডন করিয়াছেন, তাহা কণাদ ও গৌতমের মত, ইহা সর্বসম্মত। ফলকর্ষী, বেদান্ত-সূত্র যে, গ্রায়-বৈশেষিক-সূত্রের পরে রচিত হইয়াছে—ইহা বুঝিবার অনেক কারণ আছে। উক্ত বিষয়ে বিবাদের কোন কারণ আমরা জানি না। আর ভগবদ্ গীতায় (১৩।৫) যে ব্রহ্ম-সূত্রের উল্লেখ হইয়াছে এবং পাণিনি যে, (৪।৩।১১০ সূত্রে) পারাশর্য্য ভিন্দু সূত্রের উল্লেখ করিয়াছেন, তাহা পরাশর পুত্র বেদব্যাস-রচিত বেদান্ত-সূত্র ভিন্ন আর কিছুই আমরা বুঝি না এবং ভগবদ্গীতা ও বেদান্তসূত্র যে, গৌতম বুদ্ধের বহু পূর্বে রচিত, এবিষয়ে আমাদের কোন সংশয় নাই।

ন্যায় সূত্রের প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণ

প্রথমে বাৎস্তায়নই (পক্ষিলস্বামী) যথাক্রমে সম্পূর্ণ ন্যায়সূত্রের উদ্ধার করিয়া উহার ভাষ্য রচনা করেন। পরে মহাযান বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের বিশেষ অভ্যুদয়-কালে বৌদ্ধাচার্য্য বসুবন্ধু ও দিঙ্নাগ প্রভৃতি ন্যায়সূত্র ও বাৎস্তায়ন ভাষ্যের অনেক প্রতিবাদ করিলে ভারতবর্ষ উদ্যোতকের বাৎস্তায়ন-ভাষ্যের “বার্ত্তিক” রচনা করেন। তাহাতে তিনি নিজ মতানুসারে ন্যায়সূত্রও উদ্ধৃত করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তিনি উক্ত গ্রন্থে বহু সূক্ষ্মবিচার দ্বারা তৎকালীন বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের মত-খণ্ডন করিয়া এক প্রবল সম্প্রদায়-গঠন করিয়াছিলেন। বাৎস্তায়ন নামের ন্যায় তাঁহারও গোত্রনিমিত্তক নাম ভারতবর্ষ। ক্রমে উদ্যোতকের “ন্যায়-বার্ত্তিকে”র অনেক টীকাও হইয়াছিল। কিন্তু কাল-প্রভাবে পরে উদ্যোতকের সম্প্রদায়ও বিলুপ্ত হয়। তাঁহার বহু পরে নবম শতাব্দীতে সর্বতন্ত্র-স্বতন্ত্র শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার গুরু ত্রিলোচনের উপদেশ লাভ করিয়া উদ্যোতকের “ন্যায়বার্ত্তিকে”র টীকা রচনার দ্বারা উহার উদ্ধার করেন। তাঁহার সেইটীকার

নাম **শ্রায়বার্ণিক তাৎপর্য টীকা**। বাচস্পতি মিশ্রের পরে নবম শতাব্দীর শেষে কাশ্মীরে কারাকরু জয়ন্ত ভট্ট গণ্ড ও পণ্ডে **শ্রায়মঞ্জরী** নামে অত্যাৎকষ্ট গ্রন্থ রচনা করেন। তাহাতে তিনি সমস্ত ন্যায়স্বত্রের ব্যাখ্যা করেন নাই। তিনি ঐ গ্রন্থে [১২ পৃ:] বলিয়াছেন—“অম্বাভিস্ত লক্ষণস্বত্রাণ্যেব ব্যাখ্যাস্তন্তে।” কিন্তু তিনি যথাক্রমে সমস্ত ন্যায়স্বত্রের **শ্রায়কলিকা** নামে লঘুবৃত্তিও রচনা করিয়াছিলেন। (উহার প্রাপ্ত অংশ কাশীর সরস্বতীভবন হইতে প্রকাশিত হইয়াছে) ৮

জয়ন্ত ভট্টের পরে দশম শতাব্দীর পরভাগে মিথিলার হুপ্রসিদ্ধ মহানৈয়ারিক উদয়নাচার্য বাচস্পতি মিশ্র কৃত “শ্রায়বার্ণিকতাৎপর্যটীকা”র “তাৎপর্য পরিশুদ্ধি” টীকা রচনা করেন। ঐ টীকা **শ্রায়নিবন্ধ** নামে কথিত হইয়াছে। উদয়নাচার্য শ্রায়দর্শনের অতিগহন পঞ্চম অধ্যায়ের ব্যাখ্যার জন্ত যে **শ্রায়-পরিশিষ্ট** গ্রন্থ রচনা করেন, উহা “প্রবোধসিদ্ধি” নামে এবং **পরিশিষ্ট** নামেও কথিত হইয়াছে। “তার্কিক-রক্ষা”কার বরদরাজ লিখিয়াছেন “প্রবোধ-সিদ্ধিনাশি পরিশিষ্টে।” এখন পূর্বোক্ত বাৎস্তায়ন প্রভৃতি প্রাচীন ব্যাখ্যাকারগণের সম্বন্ধে আমার যাহা বিশেষ বক্তব্য, তাহাও বলা আবশ্যক। বাহুল্যভয়ে সংক্ষেপেই তাহা বলিতে হইবে।

বাৎস্তায়ন ও ভারদ্বাজ

প্রাচীন বাৎস্তায়ন ঋষিই “শ্রায়-ভাষ্য”কার এবং ভারদ্বাজ মুনিই “বার্ণিক”-কার—এই মতের কোন প্রমাণ নাই। উদ্যোতকর “বার্ণিক”শেষে ভাষ্যকার বাৎস্তায়নকে ‘অক্ষপাদপ্রতিভ’ এবং তাঁহার ভাষ্যকে মহাভাষ্য বলিয়া তাঁহার প্রতি অসামান্য সম্মান প্রদর্শন করিলেও তাঁহাকে ঋষি বা মুনি বলেন নাই। পরন্তু তিনি অনেক স্থলে অসংকোচে বাৎস্তায়নের মতের প্রতিবাদ করিয়াছেন। বাচস্পতি মিশ্রও বাৎস্তায়নের মতকে আর্ষমত বলিয়া জানিতেন না। তিনি “তাৎপর্যটীকা”র প্রারম্ভে লিখিয়াছেন—**ভগবতা পক্ষিলস্বামিনা**। হুতরাং বুঝা যায় যে, পক্ষিলস্বামীই শ্রায়ভাষ্যকার, ইহাই তৎকালে প্রসিদ্ধ ছিল। অনেক গ্রন্থকার **পক্ষিল** নামেই তাঁহার উল্লেখ করিয়াছেন। ফলকথা, তিনি ঋষিকল্প হইলেও উদ্যোতকর প্রভৃতি শ্রায়চার্য্যগণ তাঁহাকে ঋষি বলেন নাই।

জৈনপণ্ডিত হেমচন্দ্র স্মরি “অভিধানচিন্তামনি” গ্রন্থে স্প্রসিক্ কৌটিল্য বা চাণক্য পণ্ডিতের অপর নাম বলিয়াছেন—পক্ষিলস্থামী। আরও কোন কারণে অনেক প্রাচীন পণ্ডিত বলিতেন যে, “অর্থশাস্ত্র”কার কৌটিল্যই গ্রায়ভাষ্য-কার। তাঁহার বাৎস্রগোত্রনিমিত্তক নাম বাৎস্রায়ন। বাৎস্রায়নের “কামসূত্র”র টীকায় যশোধরও লিখিয়াছেন—“বাৎস্রায়ন ইতি গোত্রনিমিত্তা সংজ্ঞা। মল্লনাগ ইতি সংস্কারিকী”। কিন্তু “অর্থশাস্ত্র”কার কৌটিল্যের মূখ্য নাম বিষ্ণুগুপ্ত। তিনি নিজের বিষ্ণুগুপ্ত নামেরই উল্লেখ করিয়াছেন। অবশ্য “কামসূত্র”কার বাৎস্রায়নও নৈয়ায়িক ছিলেন। তাই তিনি (দ্বিতীয় অঃ একাদশ সূত্রে) গ্রায় মতাহুসারেই কামের লক্ষণ বলিয়াছেন। কিন্তু “অর্থশাস্ত্র”, ‘গ্রায়ভাষ্য’ও “কামসূত্রে”র ভাষাগত বৈশিষ্ট্য এবং কামসূত্রের প্রারম্ভে মল্লাচরণও লক্ষ্য করা আবশ্যক।

পরন্তু “কামসূত্র”কার বাৎস্রায়ন “আরীক্ষিকী” বিজ্ঞার বিশেষ উল্লেখ করেন নাই। “অর্থশাস্ত্রে” কৌটিল্য সাংখ্যশাস্ত্রকেও আরীক্ষিকী বিজ্ঞা বলিয়াছেন। কিন্তু গ্রায়ভাষ্যকার বাৎস্রায়ন প্রথম সূত্র-ভাষ্যে “আরীক্ষিকী” শব্দের ব্যুৎপত্তির ব্যাখ্যা করিয়া মহর্ষি গৌতম-প্রকাশিত প্রমাণাদি বোদ্ধপদার্থ-প্রতিপাদক গ্রায়-শাস্ত্রকেই আরীক্ষিকী” বলিয়াছেন। “অর্থ-শাস্ত্র”কার ও গ্রায়-ভাষ্যকারের উক্ত-রূপ মতভেদবশতঃ খৃষ্টপূর্ব চতুর্থ শতাব্দীতে “অর্থশাস্ত্র”কার কৌটিল্য বা চাণক্য পণ্ডিতই যে, গ্রায়-ভাষ্য-কার বাৎস্রায়ন, ইহা আমি বুঝিতে পারি নাই। পাশ্চাত্য ঐতিহাসিকগণের মতেও গ্রায়-ভাষ্যকার বাৎস্রায়ন খৃঃ তৃতীয় শতাব্দীর পূর্ববর্তী নহেন। কিন্তু আমার ধারণা, বাৎস্রায়ন বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের প্রথম অভ্যুদয়-কালে গ্রায়-ভাষ্য রচনা করেন। তিনি শূন্তবাদী বৌদ্ধ নাগার্জুনের পূর্ববর্তী।

প্রাচীনকালে অনেকে নিজবংশগৌরবখ্যাপনের জন্ত নিজগোত্রনিমিত্তক নামের উল্লেখ করিতেন। গ্রায়ভাষ্য-কার পক্ষিলস্থামীর গ্রায় “বার্ত্তিক”কার উদ্যোতকরও তাঁহার গোত্র-নিমিত্তক নাম গ্রহণ করিয়া “বার্ত্তিক”-শেষে বলিয়াছেন—“ভার-হাজেন বার্ত্তিকম্ ॥” তিনি ভারহাজ মুনির বংশ-সম্ভূত বলিয়া ঐ অর্থে ‘ভারহাজ’ নামে প্রসিক্ হইয়াছিলেন, ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু “তাৎপর্য্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্র প্রভৃতি বহু গ্রন্থকার উদ্যোতকর নামে তাঁহার উল্লেখ করায় উদ্যোতকরই তাঁহার প্রকৃত নাম, ইহা বুঝা যায়। গ্রায়বার্ত্তিকের শেষেও দেখা যায় “ভারহাজ উদ্যোতকর।’

“শ্রায়বার্তিকের” প্রারম্ভে উদ্যোতকর বলিয়াছেন,—“কুতর্কিকাহ জ্ঞান-নিবৃত্তি-
হেতু: করিষ্যতে স্তত্র ময়া নিবন্ধ:।” সুতরাং বুঝা যায়,—কুতর্কিকগণের
অজ্ঞান নিবৃত্তিই তাঁহার “বার্তিক”-রচনার প্রয়োজন। বাচস্পতি মিশ্র
উক্ত “কুতর্কিক” শব্দের দ্বারা বোদ্ধ দিগ্‌নাগ প্রভৃতিকে গ্রহণ করায় বুঝা
যায় যে, তাঁহার মতে দিগ্‌নাগ প্রভৃতির জীবনকালেই উদ্যোতকর “বার্তিক”
রচনা করেন। নচেৎ তিনি দিগ্‌নাগ প্রভৃতির অজ্ঞান-নিবৃত্তির আশা করিতে
পারেন না। পরন্তু বাচস্পতি মিশ্র “তাৎপর্যটীকা”র প্রারম্ভে “উদ্যোতকর-
গবীনা মতিজরতীনাং সমুদ্ররণাং”—এইরূপ উক্তির দ্বারা উদ্যোতকরের “বার্তিক”
নিবন্ধের অতিপ্রাচীনত্ব খ্যাপন করিয়া তাহার উদ্ধার-জ্ঞাত পুণ্যলাভের ইচ্ছা প্রকাশ
করায় বুঝা যায় যে, উদ্যোতকর বোদ্ধাচার্য ধর্মকীর্তিরও বহু পূর্ববর্তী। *

পরন্তু হর্ষবর্দ্ধনের সভাপণ্ডিত বাণভট্ট—“হর্ষচরিতে”র প্রারম্ভে লিখিয়াছেন—
“কবীনা মগলদর্পো নুনং বাসবদত্তয়া।” বাণভট্টও যে “বাসবদত্তা” কাব্যের
ঐক্য প্রশংসা করিয়াছেন, সেই বাসবদত্তা কাব্যের রচয়িতা কবি স্ববন্ধু যে
বাণভট্টের পূর্বেই স্রষ্টাতিষ্ঠিত ছিলেন, ইহা নিশ্চিত। কিন্তু সেই স্ববন্ধুও তাঁহার
“বাসবদত্তা” কাব্যে কোন স্থলে বলিয়াছেন—“শ্রায়স্থিতিমিব উদ্যোতকরস্বরূপাং।”
ইহার দ্বারা বুঝা যায়, উদ্যোতকর উক্ত স্ববন্ধুরও পূর্বে শ্রায়মত-স্থাপক আচার্য
বলিয়া প্রসিদ্ধ হইয়াছিলেন। ফলকথা, উদ্যোতকর যে, সপ্তম শতাব্দীতে বিद्यমান
ছিলেন,—এইমত কোনরূপেই গ্রহণ করিতে পারি না। বোদ্ধাচার্য বসুবন্ধুর
সময় চতুর্থ শতাব্দী হইলেও উদ্যোতকর পঞ্চম শতাব্দীর মধ্যে “বার্তিক” রচনা
করিতে পারেন।

* বস্তুত: উদ্যোতকর “শ্রায়বার্তিকের” ধর্মকীর্তির কোন কথা উল্লেখ করেন নাই। তিনি
‘প্রত্যক্ষপুত্র বার্তিকে, দিগ্‌নাগের “প্রত্যক্ষ কল্পনাপোতাং”—এই কথার বিচার পূর্বক খণ্ডন করিলেও
ধর্মকীর্তির “প্রত্যক্ষ কল্পনাপোত মন্ত্রাং” এই কথার কোন উল্লেখ করেন নাই। পরে বোদ্ধ
বিজ্ঞান-বাদ খণ্ডনেও ধর্মকীর্তির “সহো গলন্তনিয়মাং” ইত্যাদি কারিকার উল্লেখ বা কোনরূপ
আলোচনা করেন নাই। কিন্তু ধর্মকীর্তি তাঁহার “বাদশ্রায়” গ্রন্থে পরে উদ্যোতকরের মত খণ্ডন
করিতে বলিয়াছেন—“অত্র চ ভাষ্যকার-মতং দুষ্মিহা বার্তিককারো যং স্থিতপক্ষ মাহ তত্রৈব ক্রমঃ।”
উক্ত সন্দর্ভে কথিত “বার্তিককার” উদ্যোতকর।

বাচস্পতি মিশ্র ও উদয়নাচার্য্য

বাচস্পতি মিশ্রের “গ্রায়স্থচী-নিবন্ধে”র শেষে লিখিত শ্লোকে পাওয়া যায়, “শ্রীবাচস্পতি মিশ্রেণ বস্বক-বস্ব-বৎসরে ॥” (বস্ব—৮। অক্—২। বস্ব—৮, = ৮২৮ বৎসর। পূর্বে অনেকে উক্ত “বৎসর” শব্দের দ্বারা শকাব্দ গ্রহণ করিয়া ৮২৮ শকাব্দ (২৭৬ খৃঃ) “গ্রায়-স্থচী-নিবন্ধ” রচনার কাল বলিয়াছেন। কিন্তু উক্ত শ্লোকে “শক” শব্দের প্রয়োগ না হওয়ায় উক্ত “বৎসর” শব্দের দ্বারা সংবৎসর বুঝা যায়। পরন্তু উক্ত “বৎসর” শব্দের দ্বারা শকাব্দ গ্রহণ করিলে বাচস্পতি মিশ্র উদয়নাচার্য্যের সমসাময়িক, ইহা বলিতে হয়। কারণ উদয়নাচার্য্যের “লক্ষণাবলী” গ্রন্থের শেষে লিখিত শ্লোকে পাওয়া যায়, - “তর্কাস্বরাক-প্রমিতে দ্বতীতেষু শকাস্ততঃ।” (তর্ক—৬। অস্বর—০। অক্—২।) উক্ত শ্লোকে “শক” শব্দের প্রয়োগ হওয়ায় উহার দ্বারা বুঝা যায় যে, ২০৬ শকাব্দ অতীত হইলেই (২৮৪ খৃঃ) উদয়নাচার্য্য “লক্ষণাবলী” রচনা করেন। বস্তুতঃ বাচস্পতি মিশ্রের “তাৎপর্য্যটীকার” টীকাকার উদয়নাচার্য্যের সময় দশম শতাব্দী, এ বিষয়ে বিবাদের কারণ নাই। উদয়নাচার্য্যের “কুসুমাজলি”র প্রাচীন টীকাকার বরদরাজ তাঁহার টীকায় শ্রীহর্ষের প্রতিবাদের কোন সমালোচনা না করায় বুঝা যায়,— তিনি শ্রীহর্ষের পূর্বে একাদশ শতাব্দীতে ঐ টীকা রচনা করিয়াছেন। আরও অনেক কারণে উদয়নাচার্য্যের সময় দশম শতাব্দী, ইহা বুঝা যায়।

কিন্তু বাচস্পতি মিশ্র যে, উদয়নাচার্য্যের পূর্ববর্তী, ইহা উদয়নাচার্য্যের নিজের কথার দ্বারাও বুঝা যায়। কারণ, উদয়নাচার্য্য বাচস্পতি মিশ্রের “তাৎপর্য্য-টীকা”র “তাৎপর্য্য-পরিণুক্তি” টীকার প্রারম্ভে “মাতঃ সরস্বতি” ইত্যাদি শ্লোকে ৬/সরস্বতী মাতার নিকটে প্রার্থনা জ্ঞাপন করিতে বলিয়াছেন—“বাক্ চেতসো র্মম পুনর্ভব সাবধান। বাচস্পতে র্বচসি ন জ্বলতো যথৈতে ॥” অর্থাৎ বাচস্পতির বাক্যের প্রকৃত তাৎপর্য্য-ব্যাখ্যায় আমার বাক্য ও চিন্তে সেইরূপ সাবধান হউন, যাহাতে আমার বাক্য ও চিন্তা বাচস্পতির বাক্যে স্থলিত না হয়। উদয়নাচার্য্যের এই প্রার্থনার দ্বারা বুঝা যায় যে, তিনি বাচস্পতি মিশ্রের নিকটে তাঁহার তাৎপর্য্য বিষয়ে উপদেশ লাভ করিতে পারেন নাই। আর তিনি উক্ত শ্লোকে “বাচস্পতে র্বচসি” এইরূপ উক্তির দ্বারা বাচস্পতি মিশ্রকে বৃহস্পতি বলিয়া ব্যক্ত করিলেও তাঁহাকে নিজের গুরু বলেন নাই। তাঁহার আরও অনেক কথার দ্বারা বুঝা

যায় যে, তিনি ত্রিলোচন ও তাঁহার শিষ্য বাচস্পতি মিশ্রের অন্তর্দ্বানের পরে মিথিলায় জ্ঞানাদি শাস্ত্রের সাধনা করিয়াছেন। সুতরাং বাচস্পতি মিশ্রের “জায়-মুচীনবন্ধ” রচনার কাল বঙ্গাব্দ বঙ্গ-বৎসর ৮৯৮ শকাব্দ (১৭৬ খৃঃ) নহে, কিন্তু ৮৯৮ বৈক্রম সংবৎ (৮৪১ খৃঃ) ইহাই আমরা বুঝিয়াছি।

বাচস্পতি মিশ্র ও জয়ন্ত ভট্ট

জয়ন্ত ভট্টের পুত্র অভিনন্দ “কাদম্বরী-কথাসার” রচনা করিতে প্রথমে নিজবংশপরিচয়-বর্ণনে লিখিয়াছেন—“শক্তি নামাভবদ্ গোড়ো ভারদ্বাজ-কুলে দ্বিজঃ।” জয়ন্ত ভট্টের পূর্বপুরুষ যে, গোড়দেশীয় ব্রাহ্মণ, ইহাই ব্যক্ত করিতে উক্ত শ্লোকে অভিনন্দ, গোড় শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন—ইহাই আমরা বুঝি। তাই জয়ন্ত ভট্টের পুত্র “কাদম্বরী কথাসার”—রচয়িতা কান্দীরবাসী অভিনন্দই গোড় অভিনন্দ নামে কথিত হইয়াছেন। তাঁহার পূর্বোক্ত শ্লোকে “গোড়” শব্দ প্রয়োগের বিশেষ প্রয়োজন কি, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। আমরা অত্র কোন প্রয়োজন বুঝিতে পারি না।

জয়ন্ত ভট্টের প্রপিতামহ শক্তি স্বামী অষ্টম শতাব্দীতে মুক্তাপীড় ললিতা-দিত্যের মন্ত্রী ছিলেন। তাঁহার পুত্র কল্যাণ স্বামী মহাযাজ্ঞিক পণ্ডিত ছিলেন। জয়ন্ত ভট্ট “জায়-মঞ্জরী” গ্রন্থে বেদের প্রামাণ্য সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, আমার পিতামহই বেদোক্ত “সাংগ্রহী” নামক যাগ করিয়া “গৌরমূলক” নামক এক গ্রাম লাভ করিয়াছিলেন। বেদোক্ত “সাংগ্রহী” যাগের ফল গ্রামলাভ। কল্যাণ স্বামীর পৌত্র ও চন্দ্র পণ্ডিতের পুত্র জয়ন্ত “জায়-মঞ্জরীতে” (২৭১ পৃঃ) কান্দীরাদিপতি শব্দর বর্মার নাম ও তাঁহার কার্যাবিশেষের উল্লেখ করিয়াছেন এবং পরে কোন প্রসঙ্গে লিখিয়াছেন—“রাজা তু গহ্বরেহশ্মিন্ অশবকে বন্ধনে বিনিহিতোহহং। গ্রন্থরচনা-বিনোদা দিহ হি ময়া বাসরা গমিতাঃ॥” (“জায়-মঞ্জরী” প্রথম সংস্করণ ৩৯৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। উক্ত শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায় যে, জয়ন্ত ভট্ট কোন কারণে কান্দীর-রাজ কর্তৃক কোন নিঃশব্দ গহ্বরে বদ্ধ হইয়া সেই অবস্থায় “জায়-মঞ্জরী” গ্রন্থ রচনা করেন। ঐতিহাসিকগণের মতে কান্দীরাদিপতি শব্দর বর্মার রাজ্যকাল ৮৮৩ হইতে ৯০২ খৃষ্টাব্দ পর্য্যন্ত।

ফলকথা, কান্দীর-বাসী জয়ন্তভট্ট শব্দর বর্মার রাজ্যলাভের পূর্বে কারাক্ষ

হন নাই, ইহা নিশ্চিত। সুতরাং তিনি বাচস্পতি মিশ্রের “তাৎপর্যটীকা” রচনার পরেই “শ্রায়-মঞ্জরী” রচনা করিয়াছেন।

কিন্তু এখানে বলা আবশ্যক যে, জয়ন্ত ভট্ট “শ্রায়মঞ্জরী”তে বাচস্পতি মিশ্রের কোন কথার উল্লেখ করেন নাই। * তিনি গৌতমের প্রত্যক্ষ-শ্রুতের ব্যাখ্যায় নানা মতের উল্লেখ ও ব্যাখ্যা করিলেও বাচস্পতি মিশ্র “তাৎপর্যটীকা” ত্রিলোচন গুরু মতানুসারে যে রূপ নূতন ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহার কোন উল্লেখই করেন নাই। তিনি সেই ব্যাখ্যা জানিলে প্রাচীন ব্যাখ্যার সমর্থন করিতে ত্রিলোচনের সেই ব্যাখ্যার সমালোচনা অবশ্য করিতেন। পরে জৈন নৈয়ায়িক হেমচন্দ্র সেই নূতন ব্যাখ্যার সমালোচনা করিতে প্রমাণগমীমাংসা গ্রন্থে (৩৬ পৃঃ) বলিয়াছেন—“অত্র চ পূর্বাচার্য্য-কৃতব্যাখ্য্য-বৈমুখ্যেন সংখ্যাবদভি ত্রিলোচনগুরু-বাচস্পতিপ্রমুখৈ রয়মর্থঃ সমর্থিতো যথা” ইত্যাদি। হেমচন্দ্র ঐ গ্রন্থে জয়ন্ত ভট্টের কথাও বলিয়াছেন। ত্রিলোচন ও জয়ন্ত ভট্ট একই ব্যক্তি কিনা, এইরূপ সংশয় একেবারেই অমূলক। বৌদ্ধাচার্য্য রত্নকীর্ত্তি “অপোহসিকি” গ্রন্থে ত্রিলোচনের মতেরও খণ্ডন করায় বুঝা যায়, ত্রিলোচনও অনেক গ্রন্থ রচনা করিয়া ছিলেন। তিনি বাচস্পতি মিশ্রের উপযুক্ত গুরু।

কেহ কেহ এইরূপ একটি নূতন সিদ্ধান্তও সমর্থন করিতেছেন যে, জয়ন্ত ভট্ট

* প্রথম প্রকাশিত “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থের ভূমিকায় উক্ত “জাতক” ইত্যাদি “তাৎপর্যটীকা”র কথা প্রথমে “শ্রায়বার্ত্তিকে” ২।১।৩৩ (২৩৬ পৃঃ) উদ্যোতকরই বলিয়াছেন। পরে প্রকাশিত “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থে (৬২ পৃঃ) জয়ন্তভট্টোক্ত আচার্য্যমত যে, বাচস্পতি মিশ্রের মত, ইহা বুঝাইতে সম্পাদক নিজে “তাৎপর্যটীকা”র কোন সন্দর্ভও উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু বুঝা আবশ্যক যে, উক্ত রূপ আচার্য্যমত বাচস্পতি মিশ্রের মত হইতে পারে না। কারণ, তিনি জয়ন্ত ভট্টের শ্রায় সামগ্রীর করণত্ববাদী নহেন। কিন্তু উক্ত স্থলে জয়ন্ত ভট্ট সেই আচার্য্য মতের প্রকাশ করিতে লিখিয়াছেন—“ইন্দ্রিয়সম্বন্ধবাদি-সামগ্রীভাবন্ত প্রত্যক্ষপ্রমাণন্ত।” পরন্তু ভ্রামরা বুঝিয়াছি, জয়ন্ত ভট্ট বাচস্পতি মিশ্রের “তত্ত্ব-কৌমুদী” এবং “সাংখ্যকারিকা”র মাঠর বৃত্তিও দেখিতে পান নাই। তাই তিনি পরে (১০৯ পৃঃ) “ঈশ্বর কৃষ্ণস্ত” ইত্যাদি সন্দর্ভের দ্বারা ঈশ্বর কৃষ্ণের প্রত্যক্ষ-লক্ষণে অনুমানাদিতে অতি ব্যাপ্তি দোষ বলিয়াছেন। কিন্তু বাচস্পতি মিশ্র অথবা মাঠরের ব্যাখ্যা দেখিলে সহসা তিনি ঐ দোষ বলিতে পারিতেন না। তিনি সেখানে যে রাজার ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়াছেন—তিনি ঐষ্টম শতাব্দীর গণরজসন ভোজরাজ, ইহাই আমরা বুঝি। মৎস্পাদিত শ্রায়দর্শনের (দ্বিতীয় সং ১০৭ ও ১১২) পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

মীমাংসাশাস্ত্রে বাচস্পতি মিশ্রের গুরু ছিলেন। কারণ, বাচস্পতি মিশ্র মণ্ডন মিশ্রকৃত “বিধিবিবেকে”র টীকা **শ্রায়মঞ্জরী**কার প্রারম্ভে মন্ডলাচরণ শ্লোকে গুরু নমস্কার করিতে বলিয়াছেন — “শ্রায়মঞ্জরীং...প্রসবিত্রে...বিণাতরবে নমো গুরুবে।” জয়ন্ত ভট্টই “শ্রায়মঞ্জরী”কার। কিন্তু বাচস্পতি মিশ্রের উক্ত শ্লোকে “শ্রায়মঞ্জরী” শব্দের দ্বারা যে জয়ন্ত ভট্ট-কৃত “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থই বুঝিতে হইবে, এ বিষয়ে কি প্রমাণ আছে? মীমাংসাশাস্ত্রোক্ত ‘শ্রায়’ও **শ্রায়** শব্দের একটি প্রসিদ্ধ অর্থ। সেই **শ্রায়ের** ব্যাখ্যার জন্য পরে যেমন **শ্রায়মালা** প্রভৃতি নামে গ্রন্থ রচিত হইয়াছে, তদ্রূপ, বাচস্পতি মিশ্রের স্বদেশীয় সেই মীমাংসাগুরু যে, মীমাংসাশাস্ত্রে **শ্রায়মঞ্জরী** নামে গ্রন্থ রচনা করেন নাই, এ বিষয়েও কোন প্রমাণই নাই। স্ততরাং যেহেতু কোন প্রমাণসিদ্ধ নহে, তদ্বারা পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে না। আর বাচস্পতি মিশ্রের উক্ত শ্লোকে “শ্রায়মঞ্জরী” শব্দের দ্বারা কি গ্রন্থ বিশেষই তাঁহার বিবক্ষিত? তিনি উক্ত শ্লোকে তাঁহার গুরুকে ‘বিণাতরু’ কেন বলিয়াছেন এবং সেই তরু হইতে উদ্ভূত ‘মঞ্জরী’ কিরূপ, ইহাও বুঝিতে হইবে।

পরন্তু বাচস্পতি মিশ্র তৎকালে মগধ দেশে মীমাংসা শাস্ত্রের গুরু না পাইয়া কাশ্মীরে গেলে তিনি বেদান্ত শাস্ত্র কোথায় গিয়া পড়িয়া ছিলেন, ইহাও বলা আবশ্যক। তিনি যাহার নিকটে উত্তরমীমাংসা পড়িয়া ছিলেন, তাঁহারই নিকটে যে, পূর্বমীমাংসাও পড়েন নাই, এ বিষয়ে কি প্রমাণ আছে? পরন্তু বাচস্পতি মিশ্র “তাৎপর্যটীকা” রচনা কালে জয়ন্ত ভট্টের “শ্রায়মঞ্জরী” গ্রন্থ না পাইলেও তিনি তৎপূর্বে জয়ন্ত ভট্টের নিকটে অধ্যয়ন করিলে তাঁহার মুখে তাঁহার অনেক বিশিষ্ট মত অবশ্যই শুনিতে পাইতেন এবং “তাৎপর্যটীকা”তেও সেই সমস্ত মতের উল্লেখ ও আলোচনা করিতেন। কিন্তু তিনি “তাৎপর্যটীকা” বা অগ্র গ্রন্থেও জয়ন্ত ভট্টের বিশিষ্ট মতের কোন আলোচনা করেন নাই। তিনি “তাৎপর্যটীকা”য় গোতমের প্রত্যক্ষ সূত্র-ব্যাখ্যায় তাঁহার গুরু ত্রিলোচনের মতেরই ব্যাখ্যা করিয়া লিখিয়াছেন — “অস্মাভিস্ত — ত্রিলোচনগুরুমীত মার্গাহুগমনোন্মুখৈঃ” ইত্যাদি। বস্তুতঃ জয়ন্ত ভট্টের অধ্যাপনাকালের পূর্বেই বাচস্পতি মিশ্র গ্রন্থ রচনা করিয়াছেন। তিনি “তাৎপর্যটীকা”-রচনার সময়েই সমস্ত শ্রায়সূত্র উদ্ধৃত করিয়া “বস্তুক বস্তুবৎসরে” অর্থাৎ ৮৯৮ সংবতে (৮৪১ খৃঃ) “শ্রায়সূচীনিবন্ধ”

রচনা করিয়াছেন। আর জয়ন্ত ভট্ট ৮৮৩ খৃষ্টাব্দের পরে কান্দীয়ে কারাবদ্ধ হইয়া “শ্রায় মঞ্জরী” রচনা করিয়াছেন।

এখন এই প্রসঙ্গে আর একটি কথাও সংক্ষেপে বক্তব্য এই যে, কিছুদিন হইতে অনেকে জয়ন্ত ভট্টের বড় উদারতার ঘোষণা করিতেছেন। কিন্তু তাঁহার সেই উদারতা কি রূপ? তিনি কি, জাতিভেদ বা চণ্ডালাদি স্পর্শ-দোষ মানিতেন না? নবপ্রকাশিত “শ্রায়মঞ্জরী”র ভূমিকায় ব্যক্ত করিয়া লিখিত হইয়াছে— “বাচস্পতি মিশ্র তাঁহার গুরু জয়ন্তের মত উদার মতাবলম্বী ছিলেন না। ইনি বৌদ্ধ-জৈন-নিন্দায় মুখর” ইত্যাদি। কিন্তু জয়ন্ত ভট্ট বৌদ্ধাদি শাস্ত্রের প্রামাণ্য-বিষয়ে পরে মতান্তরের উল্লেখ করিলেও তিনি নিজ মত স্পষ্ট বলিয়াছেন—“যে তু সৌগত-সংসার-মোচকগমাঃ পাপকাচারোপদেশিনঃ কস্তেষু প্রামাণ্য মাধ্যেহ-হুমোদতে। বুদ্ধশাস্ত্রেহি বিস্পৃষ্টা দৃশ্যতে বেদ-বাহুতা” ইত্যাদি। পরে জয়ন্ত ভট্টও বৌদ্ধ প্রভৃতিকে ‘হুরাঅ’ বলিয়া লিখিয়াছেন—“তথাচ ত্রতে বৌদ্ধাদ-য়োহপি হুরাঅানো বেদপ্রামাণ্য-নিয়মিতা এব চণ্ডালাদি-স্পর্শং পরিহরন্তি” ইত্যাদি। (“শ্রায়মঞ্জরী” প্রথম সং ২৬৫-৬৬ পৃঃ)। আরও অনেক স্থলে জয়ন্ত ভট্টের অনেক কথা বুঝিলে তাঁহার উদার মত কিরূপ, তাহা বুঝা যাইবে।

নব্যনৈয়ায়িক ও ন্যায়সূত্রের নব্য ব্যাখ্যাকার

গঙ্গেশ উপাধ্যায় মিথিলার মঙ্গলবনী* (মঙ্গলৌনী) গ্রামে জন্ম গ্রহণ করিয়া “তত্ত্ব-চিন্তামণি” গ্রন্থ রচনার দ্বারা নব্যনৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের প্রবর্তন করেন। পরে তাঁহার পুত্র বর্দ্ধমান উপাধ্যায় এবং তৎপুত্র যজ্ঞপতি ও তৎপুত্র নরহরি “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র টীকা-রচনা ও অধ্যাপনার দ্বারা নব্য নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের স্প্রতিষ্ঠা করেন। তাহাদিগের-সম্প্রদায়-ক্রমে পরে পঞ্চদশ শতাব্দীতে বহু বিখ্যাত অসাধারণ নব্যনৈয়ায়িকের অভ্যুদয় হয়। * গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের “উপমান চিন্তামণি” গ্রন্থে “জরনৈয়ায়িকা জয়ন্তভট্টপ্রভৃতয়ঃ” এইরূপ পাঠানুসারে বুঝা যায় যে, তিনি জয়ন্ত ভট্টকেও “জরনৈয়ায়িক” অর্থাৎ প্রাচীন নৈয়ায়িক

* পঞ্চদশ মিশ্র যজ্ঞপতির গৃহের “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র পুঁথি দেখিতে পান নাই, ইহা বুঝিয়া পূর্বে (১৮ শ পৃঃ) লিখিয়াছি যে, পঞ্চদশ মিশ্র পঞ্চদশ শতাব্দীর পূর্বে যজ্ঞপতির সমকালীন নহেন। যজ্ঞপতির সময় চতুর্দশ শতাব্দী হইলে তাঁহার পিতামহ ত্রয়োদশ শতাব্দীর মধ্যে “তত্ত্ব-চিন্তামণি” রচনা করেন, ইহাই আমার ধারণা। এ বিষয়ে আরও অনেক বক্তব্য ও বিচার্য আছে।

বলিয়াছেন। বস্তুতঃ গঙ্গেশের পূর্ববর্তী উদয়নাচার্য ও তৎপূর্ববর্তী জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতিই প্রাচীন নৈয়ায়িক বলিয়া কথিত হইয়াছেন। জয়ন্ত ভট্ট বহু প্রাচীন-মতের ব্যাখ্যা ও তদনুসারে গ্রাণ্যত্বেরও ব্যাখ্যা করায় ঐ তাৎপর্য্যেও গঙ্গেশ তাঁহাকে প্রাচীন নৈয়ায়িক বলিতে পারেন। কিন্তু জয়ন্ত ভট্ট ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের মতেরই অমুরাগী সমর্থক, এইরূপ মন্তব্য সত্য নহে। জয়ন্ত ভট্ট বহুস্থলে ভাষ্যকারের মত ও ব্যাখ্যা গ্রহণ না করিয়া অন্তরূপ ব্যাখ্যাও করিয়াছেন। যাহা হউক, মূলকথা, গঙ্গেশ উপাখ্যায়ের “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র অধ্যাপক গণই নব্যনৈয়ায়িক বলিয়া কথিত হইয়াছেন। “কেবলায়য়ি-দীপ্তি”র টীকার শেষে “অত্র বদন্তি” কল্পের ব্যাখ্যায়ন্তে জগদীশ তর্কালঙ্কারও লিখিয়াছেন “শঙ্করঃ নব্যনৈয়ায়িকানাং।”

অভিজ্ঞ বাঙ্গালীর লিখিত সংস্কৃত সাহিত্যের ইতিহাস পুস্তকেও (২২৫ পৃঃ) লিখিত হইয়াছে—“গঙ্গেশের পরবর্তী নৈয়ায়িক আচার্য্যগণ কেবল ‘ব্যাপ্তিবাদ’ ও অমুমান খণ্ড লইয়াই বিব্রত রহিলেন। কিন্তু ঈশ্বর ও আত্মা ও উভয়ের সম্বন্ধ তাহাদের দৃষ্টি পথ অতিক্রম করিয়া নামমাত্রে পর্য্যবসিত হইল। কুহুমাজ্জলির সেখর গ্রাণ্যশাস্ত্র কেবলমাত্র শুষ্ক তর্ক শাস্ত্রে পরিণত হইল।” এই সমস্ত কথা কোন সাহেবের কথার অমুবাদ কিনা, ইহা জানিনা। কিন্তু পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগণও যে, অধ্যাত্মশাস্ত্র ও অগ্রাগ্রা নানা শাস্ত্রের বিরূপ চর্চ্চা করিয়াছিলেন, ইহা তাঁহাদিগের নানা গ্রন্থ পাঠ করিলেই বুঝা যাইবে। নানা দেশে মুদ্রিত বহু সংস্কৃত পুস্তকের তালিকা পাঠ করিলেও নব্য নৈয়ায়িকগণের নানা গ্রন্থের সংবাদ জানা যাইবে। গোড়াচার্য্য নব্য নৈয়ায়িকগণের নানা গ্রন্থের সংবাদ জানা যাইবে। গোড়াচার্য্য নব্য নৈয়ায়িক বাহুদেব সার্কর্ভোমও বেদান্ত গ্রন্থ “অদ্বৈত মকরন্দে”র টীকা করিয়া ছিলেন এবং তাঁহার পিতা নরহরি বিশারদ “বেদান্তবিজ্ঞাময়” ছিলেন।* উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোমের পৌত্র

* “নবদীপনবিহা” পুস্তকে (দ্বিতীয় সং—১৫৭ পৃঃ) লিখিত হইয়াছে যে, দুর্গাদাস বিজ্ঞা-বাসীশের পিতা গঙ্গাধর (গঙ্গোপাধ্যায়) দ্বিতীয় বাহুদেব সার্কর্ভোম “অদ্বৈতমকরন্দের” টীকা করেন। কিন্তু উক্ত লেখক সেই টীকার শেষে টীকাকার বাহুদেব সার্কর্ভোমের “শ্রীবন্দ্যায়” ইত্যাদি শ্লোক জানিলে ঐরূপ অসত্য লিখিতেন না। পূর্বে (৮ ম পৃঃ) সেই শ্লোকের উদ্ধৃত করিয়াছি। উক্ত বাহুদেব সার্কর্ভোম মুদ্রাসিদ্ধ আখণ্ড বন্দ্যোপাধ্যায়ের অধস্তন ষষ্ঠ পুরুষ নরহরি বিশারদের জ্যেষ্ঠ পুত্র। তাঁহার জ্যেষ্ঠ পুত্র জনেশ্বর বা জলেশ্বর বাহিনীপতি মহাপাত্র। কনিষ্ঠপুত্র

স্বপ্নের **শাণ্ডিল্যসূত্র-ভাষ্যকার**। তিনি ‘সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী’র প্রভা নামে টীকা এবং গ্রায়ণাত্মে **গ্রায়তত্ত্ব-নিকষ** নামে এবং বেদান্ত শাস্ত্রেও **বেদান্ততত্ত্ব-নিকষ** নামে গ্রন্থ রচনা করিয়াছিলেন। তিনি শাণ্ডিল্যসূত্র-ভাষ্যে কোন স্থলে লিখিয়াছেন—“প্রমাণ-বিচারোহস্মাভি “গ্রায়তত্ত্ব-নিকষে” “বেদান্ত তত্ত্ব-নিকষে”চ নিরূপিত ইতি নেহ প্রতত্ত্বতে ।” (মহেশ পাল সং ১০৭ পৃঃ দ্রষ্টব্য)। ফলকথা, নবদ্বীপে নব্যভাষ্যের প্রতিষ্ঠার পরে বাঙ্গালী নৈয়ায়িকগণ সাংখ্য-বেদান্তাদি শাস্ত্র জানিতেন না, তাঁহারা কেবল নব্যভাষ্যের অল্পমান **বস্তু লইয়াই** বিভ্রত থাকিতেন—এইরূপ মন্তব্যও নিতান্ত অসত্য। নবদ্বীপে স্মার্ত রঘুনন্দনও সাংখ্য-বেদান্তাদি শাস্ত্রে সুপণ্ডিত ছিলেন, ইহা তাঁহার “মলমাসতত্ত্বা”দি অনেক গ্রন্থ পাঠ করিলেই বুঝা যাইবে।

নব্য নৈয়ায়িকগণের মধ্যে প্রথমে গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের পুত্র বর্দ্ধমান উপাধ্যায় উদয়নাচার্য্য-কৃত “কুসুমাহলি” প্রভৃতি অনেক গ্রন্থেরও “প্রকাশ” নামে অত্যাংকুষ্ট টীকা করিয়াছেন এবং তাহাতে তিনি বিশেষ করিয়া প্রাচীন গ্রায়-বৈশেষিকমতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তন্মধ্যে উদয়নাচার্য্য-কৃত “তাৎপর্য্যপরিশুদ্ধি” টীকার “প্রকাশ” টীকা **গ্রায়নিবন্ধপ্রকাশ** নামে প্রসিদ্ধ হয়। পদ্মনাথ মিশ্র উহার “বর্দ্ধমানেন্দু” নামে টীকা করেন। উহার শব্দর মিশ্র-কৃত টীকা “গ্রায়তাৎপর্য্য-মণ্ডন।” উদয়নাচার্য্য-কৃত “প্রবোধসিদ্ধি” বা “গ্রায়পরিশিষ্ট” গ্রন্থের “প্রকাশ” টীকাই **পরিশিষ্ট-প্রকাশ** নামে প্রসিদ্ধ হয়। উক্ত টীকায় বর্দ্ধমান উপাধ্যায় গ্রায়দর্শনের পঞ্চম অধ্যায়ের ব্যাখ্যায় অনেক বিচার করিয়াছেন। পূর্বে ঐ টীকা নৈয়ায়িক-সমাজে বিশেষ সম্মান ও আলোচ্য ছিল। পঞ্চমের মিশ্রও উক্ত বর্দ্ধমানের প্রতি গুরুবৎ সম্মান প্রকাশ করিয়া তাঁহার “আলোক” টীকায় বলিয়াছেন—যত্ন পুরিশিষ্ট-প্রকাশে মহামহোপাধ্যায়-চরণাঃ।” (সোসাইটি সং ৬৭৪ পৃঃ)। পরে মিথিলার গোকুল নাথ উপাধ্যায়ও তাঁহার “অমৃতোদয়” নাটকের তৃতীয় অঙ্কে লিখিয়াছেন—“এষ পরিশিষ্ট-প্রকাশকৃদ্ বুধোবর্দ্ধমানঃ।” উক্ত “পরিশিষ্টপ্রকাশ” সহিত “গ্রায়পরিশিষ্ট” গ্রন্থ পরে কলিকাতা সংস্কৃত গ্রন্থ-মালায় প্রকাশিত হইয়াছে।

চন্দ্রনবর। জনৈক বা জলেশ্বরের পুত্র স্বপ্নের, ‘শাণ্ডিল্যসূত্র-ভাষ্য’ পেষে আত্ম-পরিচয় বর্ণন করিতে লিখিয়া গিয়াছেন—“গৌড়স্বাধবলবে বিশারদ ইতি খ্যাতা দহুদ্ ভূমণেঃ” ইত্যাদি। এবিষয়ে অগ্রাঙ্ক কথা I. H. Q. Vol XVI. P. 58-69 ঐযুক্ত দীনেশ চন্দ্র ভট্টাচার্য্য মহাশয়ের প্রবন্ধে দ্রষ্টব্য।

পূর্বোক্ত বর্দ্ধমান উপাধ্যায় স্বতন্ত্রভাবে গ্রায়সূত্রের অধীক্ষানস্বতন্ত্র বোধ নামে টীকাও রচনা করেন। তাঁহার পরে পঞ্চদশ শতাব্দীতে মিথিলার দ্বিতীয় বাচস্পতি মিশ্র আরও বিশেষ বিচার করিয়া গ্রায় তত্ত্বালোক নামে নূতন টীকা করেন। তাঁহার গ্রায়সূত্রোদ্ধার নামক গ্রন্থও আছে। তাহাতে সমগ্র গ্রায়সূত্রের সংখ্যা—৫৩১। প্রাচীন বাচস্পতি মিশ্রের গ্রায়সূত্রানিবন্ধে সূত্র-সংখ্যা—৫২৮। ৮কাশীধামে মহাদেব বেদান্তীর মিত্তভাষিণী নামে গ্রায়সূত্র-বৃত্তি আছে। বাদ্বালী মহাদেব ভট্টাচার্য্যই মহাদেব বেদান্তী, ইহা আমরা অনিবার্হি। ষোড়শ শতাব্দীতে নবদ্বীপে রামভদ্র সার্কর্ভোম গ্রায়সূত্ররচনা করেন। তিনি জানকীনাথ “চূড়ামণি”র পুত্র এবং জগদীশ তর্কালঙ্কারের গুরু, ইহা পূর্বেই বলিয়াছি। *

রামভদ্র সার্কর্ভোমের পরে বিশ্বনাথ গ্রায়পঞ্চানন গ্রায়সূত্র-বৃত্তি রচনা করেন। তিনি নানাগ্রন্থকার বিজ্ঞানিবাস ভট্টাচার্য্যের পুত্র ও নানাগ্রন্থকার হুদ্রনাথ গ্রায়বাচস্পতির কনিষ্ঠ ভ্রাতা। বিশ্বনাথের “গ্রায়সূত্রবৃত্তি”র শেষে লিখিত “রস-বাণ-তিথৌ শকেজ্জকালে” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায় যে, তিনি ১৫৫৬ শকাব্দে (১৬৩৪ খৃঃ) বৃন্দাবনে ‘গ্রায়সূত্র-বৃত্তি’ রচনা করেন। কোন কোন পুঁথিতে উক্ত শ্লোকে “রস-বার-তিথৌ” এইরূপ পাঠ আছে। (তিথি—১৫। বার—৭। রস—৬)। উক্ত পাঠানুসারে বুঝা যায় যে, বিশ্বনাথ ১৫৭৬ শকাব্দে অর্থাৎ ১৬৫৪ খৃষ্টাব্দে “গ্রায়সূত্র-বৃত্তি” রচনা করেন। কিন্তু আমার ধারণা এই যে, বিশ্বনাথ ঐ সময় পর্য্যন্ত জীবিত ছিলেন না, অথবা তখন তিনি অতিবৃদ্ধ। কারণ, সনাতন গোস্বামীর অধ্যাপক বিজ্ঞাবাচস্পতি

* রামভদ্র সার্কর্ভোমকৃত ‘কুমোঞ্জলি’ টীকার পুঁথিতে প্রথমে “ভবানী-ভবনাথাভ্যাং পিতৃভ্যাং প্রণমামাহ” ইত্যাদি শ্লোক দেখা যায়। কিন্তু উক্ত রামভদ্র ভবনাথের পুত্র নহেন। মিথিলার শঙ্কর মিশ্রের পিতার নাথ ভবনাথ ও তাঁহার মাতার নাম ভবানী, ইহা তিনি নিজেই লিখিয়া গিয়াছেন। এবং তাঁহার রচিত “কুমোঞ্জলি”র “আমোদ” টীকার প্রারম্ভে “ভবানী-ভবনাথাভ্যাং” ইত্যাদি শ্লোক আছে। এবিষয়ে অনেকে অনেক রূপ কল্পনা করেন। কিন্তু আমি ৮কাশীধামে বাদ্বালী পণ্ডিত ৮হরিহর শাস্ত্রীর গৃহে উক্ত রামভদ্রী টীকার প্রাচীন পুঁথিতে প্রথম হইতে কয়েক পত্রের পরে গ্রন্থ-মধ্যেই লিখিত দেখিয়াছি—“এতৎ পর্য্যন্তঃ শঙ্কর মিশ্র-কৃতং, ততঃ সার্কর্ভোমীয়ং।” সুতরাং বুঝা যায় যে, প্রথমে কোন লেখক শঙ্কর মিশ্রকৃত উক্ত টীকার প্রাপ্ত অংশ লিখিয়া পরে রামভদ্রী টীকা লিখিয়াছিলেন। তিনি ও রামভদ্রী টীকার প্রথম অংশ পান নাই।

ঐতিহ্যদেবের আবির্ভাবের (১৪৮৬ খৃষ্টাব্দের) পূর্ব হইতে নবদ্বীপে অধ্যাপনা করিয়াছেন । তাঁহার পৌত্র বিশ্বনাথের জন্ম ১৫৬০ খৃষ্টাব্দে হইলেও ১৬৫৪ খৃষ্টাব্দে তাঁহার বয়স ৯৪ বৎসর হয় স্ততরাং পূর্বোক্ত দ্বোকে “রস-বাণ-তির্থো” এইরূপ পাঠ আমি প্রকৃত মনে করি ।

পরন্তু বিশ্বনাথের পিতা সূদীর্ঘজীবী বিদ্যানিবাস ভট্টাচার্য্য পরে ৮কাশীবাসী হইয়াছিলেন এবং বিশ্বনাথও তখন তাঁহার নিকটে ছিলেন, ইহা আশঙ্ক্য বুদ্ধিতে পারি । সেই সময়ে মহারাষ্ট্র দেশীয় কোন ব্রাহ্মণ-সমাজের সম্বন্ধে কোন এক ব্যবস্থা পত্রে বিদ্যানিবাস ভট্টাচার্য্যেরও নামস্বাক্ষর আছে । ষোড়শ শতাব্দীর চতুর্থ পাদে বাদসাহ আকবরের সময়ে দিল্লীতে আহৃত ভারতীয় পণ্ডিতগণের মহাসভায় উপস্থিত হইয়া বিদ্যা নিবাস ভট্টাচার্য্য সুপ্রসিদ্ধ দাক্ষিণাত্য-মীমাংসক নারায়ণ ভট্টের সহিত বিচার করিয়া ধর্মশাস্ত্রীয় কোন কোন বিষয়ে বঙ্গদেশের মতের সমর্থন করেন । পরে মাংসভক্ষণ ও মৎস্য-মাংস ভক্ষণ-বিষয়ে দাক্ষিণাত্য পণ্ডিতগণের সহিত তাঁহার গুরুতর বিবাদ উপস্থিত হইলে তাঁহার উপদেশানুসারে তৎপুত্র বিশ্বনাথ বঙ্গদেশীয় আচারের শাস্ত্রীয়ত্ব প্রতিপন্ন করিতে মাংসভক্ষণ-বিবেক নামে গ্রন্থ রচনা করেন । ৮কাশীর সরস্বতী ভবন হইতে ঐ গ্রন্থও প্রকাশিত হইয়াছে । ঐ গ্রন্থের শেষে দাক্ষিণাত্য পণ্ডিতদিগের প্রতি বিশ্বনাথের কটুক্তি বুলিলে তখন তাহাদিগের সহিত বিবাদ যে, কিরূপ গুরুতর হইয়াছিল, ইহা বুঝা যাইবে । *

বিশ্বনাথের পিতা বিদ্যানিবাস ভট্টাচার্য্যই প্রথমে মুম্ববোধ ব্যাকরণের টীকা করিয়া নবদ্বীপাদি দেশে ঐ ব্যাকরণ প্রচলিত করেন । অসাধারণ পণ্ডিত বিদ্যা নিবাসের ব্যাকরণ শাস্ত্রে এক সম্প্রদায় প্রতিষ্ঠিত হয় । পরে মুম্ববোধ ব্যাকরণের টীকাকার শ্রীরাম তর্কবাগীশও টীকারস্তে লিখিয়াছেন “কেচি দ্বিভানিবাসাত্মাঃ ।” বিদ্যানিবাসের মুম্ববোধ-টীকা এখনও আমরা পাই নাট্টি । কিন্তু “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র টীকার এক পুঁথি আমি দেখিয়াছি । উহার প্রথমে দেখিয়াছি “বিশারদ-

* “মাংসভক্ষণ-বিবেক”র সর্বশেষে বিশ্বনাথ লিখিয়াছেন—“ব্রহ্মাবর্ত-ব্রহ্মবর্ষ-দেশমধ্যদেশা-ধ্যাবর্তে মাংসভক্ষণাচার আজানিকোহবিগীতঃ প্রতীয়ত এব । যেতু কলিবর্জ্যতয়া মাংসভ্রাক্ষে-বিবদন্তে, ‘স্তেয়াস্তমহাপাতক-নিষ্কৃতি’রিতি কলিবর্জ্যতয়োক্তমপি ব্রহ্মহত্যা-ভৎসংসর্গ প্রায়শ্চিত্তং ধনলোভাদ্ভুপদিশস্তি, মাতৃসপিণ্ডানয়নে চ ন বিবদন্তে, রাগয়োষদুষিতচেতসোদেবানাং প্রি়া স্তে কেন শিক্ণীয়া ইত্যল মাংসং বিধিবন্তিঃ সৌগত মতানুসারিত্তিঃ সহ শ্রমেণেতি ।”

তন্মুখস্থ বিজ্ঞা বাচম্পতে: স্মৃত:। বিজ্ঞানিবাসন্তুতে চিন্তামনি-বিবেচনং।” *
উক্ত টীকা পাঠে বুঝা যায়, বিজ্ঞানিবাস ভট্টাচার্য্য নব্য জ্ঞানের “তত্ত্বচিন্তামনি,”
গ্রন্থেও অসাধারণ পণ্ডিত ছিলেন এবং তিনি নরহরি বিশারদের পৌত্র ও রত্নাকর
বিজ্ঞাবাচম্পতির পুত্র। বিজ্ঞানিবাসের পুত্র বিশ্বনাথ “জ্ঞানসুত্রবৃত্তি”তে জ্ঞানভাষ্যদি
প্রাচীন গ্রন্থের অনেক কথাও বলিয়াছেন। তাঁহার “জ্ঞানসুত্রবৃত্তি” নিজ
গৌরবে সর্বদেশেই প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে।

পরে অষ্টাদশ শতাব্দীর শেষ ভাগে শাস্তিপুরের অধৈত প্রভুর অতি বৃদ্ধপৌত্র
† রাধামোহন গোস্বামী বিজ্ঞাবাচম্পতি বিশ্বনাথের “জ্ঞানসুত্রবৃত্তি” অবলম্বন
করিয়াই নবীন ভাবে জ্ঞান-সুত্রবিবরণ রচনা করেন। পরে ১৮১৮ খৃষ্টাব্দে
কৃষ্ণকান্ত বিজ্ঞাবাগীশও গোড়মসূত্র-সঙ্গীপনী নামে অভিনব টীকা রচনা
করিয়াছিলেন। স্থানভাবে নানা গ্রন্থকার উক্ত গোস্বামী ভট্টাচার্য্য প্রভৃতি নব্য
মহানৈয়ায়িকগণের পরিচয় ও কীর্ত্তি-কথা লেখা সম্ভব হইল না।

* আমি ৩কাশীধামে বাঙ্গালী পণ্ডিত ৩হরিহর শাস্ত্রীর গৃহে ঐ টীকার পুঁখি দেখিয়াছি।
অল্পজ উহার কোন সংবাদ পাই নাই। ঐ পুঁখির শেষে লিখিত আছে—“কৃষ্ণদাস ঘোষণে লিখিতঃ,
শকাব্দ: ১৫০৫। ঐ স্থানে “শকমণিপরাঁকা” নামে অল্প এক পুঁখিও আমি দেখিয়াছি। (উহা
বাহুদেব সার্কর্ভোম-কৃত “মণিপরাঁকা” টীকার কিয়দংশ, ইহাও বুঝা যায়)। উক্ত পুঁখির শেষে লিখিত
আছে—“বিজ্ঞানিবাসানাং পুস্তক মিদং, ভবানন্দ নন্দিনা কাস্ত্রাং লিখিতং—শকাব্দ: ১৫০৬। ইহার
দ্বারা বুঝা যায় যে, বিজ্ঞা নিবাস, ঐ সময়ে (১৫০১ খৃ:) ৩কাশীধামেই ছিলেন। তাঁহার প্রধান
লেখক কারস কবিত্রয়, লক্ষ্মীধরকৃত “কৃত্যকল্পকল্প”র দানকাণ্ড লিখিয়া দিয়াছিলেন। ঐ পুঁখি এখন
ইণ্ডিয়া অফিসে আছে। উহার শেষে লিখিত দ্বিতীয় স্লোকে “বোমেন্দ্রশর-শীতাংশুমিতে শাকে”
এই কথার দ্বারা বুঝা যায়—১৫১০ শকাব্দে (১৫৮৮ খৃ:) ঐ পুঁখি লিখিত হয়। ৩কাশীবাসী
বিজ্ঞানিবাস ঐ সময়ের পরেও জীবিত ছিলেন।

† অষ্টাদশ শতাব্দীর শেষে নাটোরের শক্তি-সাধক রাজা রাম কৃষ্ণের জ্যেষ্ঠপুত্র বিশ্বনাথ উক্ত
রাধা মোহন গোস্বামীর নিকটেই টীকা গ্রহণ করিয়া বৈষ্ণব হইয়াছিলেন, ইহা জানা আবশ্যক।

‘ন্যায়-পরিচয়’ রচনার কারণ

দশ বৎসর পূর্বে বঙ্গীয় ‘জাতীয় শিক্ষাপরিষদ’ হইতে প্রবেশচক্র বঙ্গ-
 ঐক্যবুদ্ধি প্রাপ্ত হইয়া উক্ত পরিষদের নিয়োগানুসারে ‘শ্রায়দর্শন’ সম্বন্ধে
 আমার কতিপয় বক্তৃতা করিতে হয়। পরে “শ্রায়-পরিচয়” নামে গ্রন্থ রচনা
 করিয়া কর্তৃপক্ষের নিকটে দিলে উক্ত ‘জাতীয় শিক্ষাপরিষদ’ হইতে ১৩৪০
 বঙ্গাব্দে সেই গ্রন্থ প্রকাশিত হয়; কিন্তু সেই সময়ে আমি ৮/কাশীধামে থাকায়
 আমার সম্পূর্ণরূপে প্রফ্ সংশোধন করা সম্ভব হয় না। এবার এই দ্বিতীয়
 সংস্করণে কলিকাতা যোগেন্দ্র চট্টোপাধ্যায় অধ্যাপক আমার ছাত্র সুপণ্ডিত শ্রীমুক্ত
 পঞ্চানন তর্ক-সাংখ্য-বেদান্ততীর্থ এই গ্রন্থের প্রফ্ সংশোধন কার্যে আমার
 বিশেষ সহায়তা করিয়াছেন। এবার সর্বত্র পূর্বমুদ্রিত গ্রন্থই পুনর্মুদ্রিত হয়
 নাই। বহু স্থলেই পরিবর্তন ও পরিবর্দ্ধনাদি করিয়া আবার নূতন করিয়াই
 লিখিত হইয়াছে। ইহার দ্বারা পাঠকগণের কিছু উপকার হইলেই চরিতার্থ
 হইব। ইতি—

বঙ্গাব্দ ১৩৪৭

২রা আশ্বিন

কলিকাতা।

}

শ্রীকণিভূষণ তর্কবাসীশ

সংক্ষিপ্ত বিষয় সূচী

বিষয়

পৃষ্ঠাঙ্ক

প্রথম অধ্যায়

গ্রায়শাস্ত্রের প্রয়োজন-ব্যাখ্যায়-
গ্রায়-দর্শনের প্রথমমূল্যবোক্ত “নিঃশ্রে-
য়স” শব্দের অর্থ-বিচার। অভ্যন্তরীণ
নিঃশ্রেয়স দ্বিবিধ—দৃষ্ট ও অদৃষ্ট।
নিঃশ্রেয়সমাত্রই গ্রায়শাস্ত্রের প্রয়োজন
হইলেও অদৃষ্ট নিঃশ্রেয়স মোক্ষই গ্রায়
শাস্ত্রের মুখ্য প্রয়োজন।

১—৩

দ্বিতীয় অধ্যায়

গৌতমোক্ত মূক্তির স্বরূপ ও
তদ্বিষয়ে বিবাদ ও মতভেদের
ব্যাখ্যা। আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তি
মাত্রই মুক্তি, এই মতের সমর্থনে
ভাষ্কর্য্যকর বাৎস্তায়নের বিচার ও
গজেশ উপাখ্যায়ের কথা। গৌতমের
মতে নিত্যস্থখের অল্পভববিশিষ্ট
আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিই মুক্তি, এই
প্রাচীন মতের সমর্থনে ভাস্কর্য্যজ্ঞের
কথা ও অস্তান্ত কথা।

৪—১১

তৃতীয় অধ্যায়

মুক্তির উপায় বর্ণনে উপনিষদুক্ত
আত্ম-দর্শন কিরূপে মুক্তির কারণ

বিষয়

পৃষ্ঠাঙ্ক

হয়—এই বিষয়ে গৌতমোক্ত মূক্তির
ব্যাখ্যা। দ্বৈতবাদী গৌতমের মতে
মুমুক্শুর চরম সমাধির পরে নিজ
আত্মার অলৌকিক সাক্ষাৎকার
অবিচার নিবৃত্তির দ্বারা মূক্তির চরম
কারণ হইলেও পরমেশ্বরে পরাভক্তি
বা শরণাগতি ব্যতীত কাহারও
আত্মসাক্ষাৎকার হইতে পারে না।
পরমেশ্বরের অল্পগ্রহেই আত্ম-সাক্ষাৎ-
কার জন্মে। উক্ত সিদ্ধান্তে প্রমাণ।

১২—১৬

চতুর্থ অধ্যায়

আত্মার জ্বলন ও মননের এবং
পরে নিদিধ্যাসনের প্রয়োজন। জ্বলন
ও মননের স্বরূপ-ব্যাখ্যা। জ্ঞানাদি
বহিরিঙ্গিয় হইতে এবং দেহ ও মন
হইতে আত্মা ভিন্ন, এইরূপ মননের
সাধন গৌতমোক্ত অল্পমান প্রমাণ-
রূপ নানী মূক্তিব ব্যাখ্যা।

১৭—২০

পঞ্চম অধ্যায়

জীবাত্মার নিত্যত্ব ও পূর্ব জন্মের
সাধক গৌতমোক্ত নানী মূক্তির

বিষয় পৃষ্ঠাঙ্ক
ব্যাখ্যা ও উহার সমর্থনে অন্তর্গত
কথা । ২২—৪৮

ষষ্ঠ অধ্যায়

কণাদ এবং গৌতমও অদ্বৈত-
বাদী, এই কথার প্রতিবাদ । আচার্য্য
শঙ্কর প্রভৃতিও ঐরূপ কথা বলেন
নাই । কণাদ ও গৌতমের সূত্রদ্বারা
বিচার পূর্বক তাঁহাদিগের দ্বৈতবাদি-
প্রতিপাদন । ৪২—৬১

সপ্তম অধ্যায়

কণাদ ও গৌতমের সম্মত
“পরমাণু কারণবাদে”র ব্যাখ্যা ও
যুক্তি । পরমাণু-খণ্ডনে বৌদ্ধাচার্য্য
বহুবঙ্কর কারিকা ও তাহার ব্যাখ্যা ।
পরমাণুর অস্তিত্ব ও নিরবয়ব-
সমর্থনে গৌতমোক্ত যুক্তির ব্যাখ্যা ।
“অসংকার্য্যবাদে”র ব্যাখ্যা ও
সমর্থন । ‘পরমাণুকারণ বাদে’ ঈশ্বর
জগতের উপাদান কারণ নহেন এবং
আকাশ নিত্য । উক্ত মতের সমর্থনে
গ্রায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের কথা ও
বিচার । ৬২—৮৭

অষ্টম অধ্যায়

গ্রায়দর্শন ও বৈশেষিক দর্শনে
বেদ বিরুদ্ধ অংশ পরিত্যাজ্য, এই

বিষয় পৃষ্ঠাঙ্ক
মতের সমালোচনায় নানা কথা ।
কণাদ ও গৌতমের মত, তাঁহাদিগের
কল্পিত নহে । দ্বৈতবাদী কণাদ ও
গৌতমের মতানুসারে কতিপয় শ্রুতি-
বাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যার দ্বারা দ্বৈত
সিদ্ধান্তের ব্যাখ্যা । ৮৮—১০৫

নবম অধ্যায়

“ভগবদগীতা”র দ্বারাও জীবাত্মা
ও পরমাত্তার বাস্তবভেদরূপ দ্বৈত
সিদ্ধান্তই বুঝা যায়—এই বিষয়ে
দ্বৈতবাদীর কথা ও বিচার ।

১০৬—১১৮

দশম অধ্যায়

কণাদ ও গৌতমের সূত্র ও
ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতির
ব্যাখ্যানুসারে কণাদ ও গৌতমের
সম্মত ঈশ্বর-তত্ত্বের ব্যাখ্যা ।

১১৯—১৩৩

একাদশ অধ্যায়

গ্রায় দর্শনোক্ত প্রমাণ পদার্থের
স্বরূপব্যাখ্যা ও প্রত্যক্ষাদি চতুর্বিধ
প্রমাণের ব্যাখ্যা ।

১৩৪—১৫৭

বিষয়

পৃষ্ঠাঙ্ক

দ্বাদশ অধ্যায়

বিচার পূর্বক প্রমাণ পদার্থের
প্রামাণ্য-স্থাপন। গৌতম-সম্মত
‘পরতঃ প্রামাণ্য বাদে’র ব্যাখ্যা ও
যুক্তি। গৌতম-মতে প্রমাণের
চতুর্বিধত্ব-সমর্থন।

১৫৮—১৭৩

ত্রয়োদশ অধ্যায়

বেদ প্রমাণ নহে, এই পূর্ব
পক্ষের স্থাপন ও খণ্ডনপূর্বক বেদের
প্রামাণ্য-সাধনে গৌতমোক্ত যুক্তির
ব্যাখ্যা। বেদের পৌরুষেয়ত্ব ও
অপৌরুষেয়ত্বাদি বিষয়ে আলোচনা।

১৭৪—১৮৮

বিষয়

পৃষ্ঠাঙ্ক

চতুর্দশ অধ্যায়

ত্ৰায়দর্শনোক্ত আত্মাদি অপবর্গ
পর্যন্ত দ্বাদশ ‘প্রমেয়’ পদার্থের
স্বরূপ-ব্যাখ্যা ও তদ্বিষয়ে গৌতমের
বিশিষ্ট মতের ব্যাখ্যা।

১৮৯—২১০

পঞ্চদশ অধ্যায়

ত্ৰায়দর্শনোক্ত ‘সংশয়’, ‘প্রয়োজন’,
‘দৃষ্টান্ত’, ‘সিদ্ধান্ত’, ‘অবয়ব’, ‘তর্ক’,
‘নির্গয়’, ‘বাদ’, ‘জল্প’, ‘বিতণ্ডা’,
‘হেতুভাস’, ‘ছল’, ‘জাতি’ ও
‘নিগ্রহস্থান’,—এই চতুর্দশ পদার্থের
স্বরূপ-ব্যাখ্যা ও অগ্রাগ্র নানা
বিষয়ের আলোচনা।

২২১—২৭০

প্রথম অধ্যায়

শাস্ত্রের প্রয়োজন

সকল শাস্ত্রেরই প্রয়োজন আছে। প্রয়োজন না বুঝিলে কোন শাস্ত্রেরই চর্চায় কাহারও প্রবৃত্তি হয় না। মীমাংসারচাৰ্য কুমারিল ভট্টও বলিয়াছেন,—

“সৰ্ব্বশ্ৰেয়সি হি শাস্ত্রশ্চ কৰ্মণো বাপি কশ্চচিৎ ।

যাবৎ প্রয়োজনং নোক্তং তাবৎ তৎ কেন গৃহ্যতে ? ॥”

“জ্ঞাতার্থং জ্ঞাতসম্বন্ধং শ্রোতুং শ্রোতা প্রবর্ততে ।

শাস্ত্রাদৌ তেন বক্তব্যঃ সম্বন্ধঃ সপ্রয়োজনঃ ॥”

—শ্লোকবার্তিক, ১২শ, ১৭শ শ্লোক ।

অর্থাৎ সমস্ত শাস্ত্রেরই এবং যে কোন কর্মেরই যে পর্য্যন্ত প্রয়োজন কথিত না হয়, সে পর্য্যন্ত তাহা কেহই গ্রহণ করেন না। যে শাস্ত্রের প্রয়োজন ও সম্বন্ধ জ্ঞাত হইয়াছে, সেই শাস্ত্রই শ্রবণ করিতে শ্রোতা প্রবৃত্ত হন। অতএব কোন শাস্ত্রের প্রারম্ভে সেই শাস্ত্রের প্রয়োজন ও তাহার সহিত সেই শাস্ত্রের সম্বন্ধ বক্তব্য। এবং সেই শাস্ত্রের প্রতিপাত্ত বিষয়ও বক্তব্য। অতএব শাস্ত্র-শাস্ত্র-বক্তা মহর্ষি গোতম প্রথমেই শাস্ত্র শাস্ত্রের প্রতিপাত্ত বিষয় ও প্রয়োজন ব্যক্ত করিয়াছেন। তিনি শাস্ত্রদর্শনে প্রথম সূত্রে বলিয়াছেন—

প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্ত-ব্যব-

তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জল্প-বিতণ্ডা-হেতুভাস-চ্ছল-জাতি-

নিগ্রহস্থানানাং তত্ত্ব-জ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সাম্বিশিগমঃ ॥

এই সূত্রে প্রথমে “প্রমাণ-প্রমেয়……নিগ্রহস্থানানাং” এই পদের দ্বারা প্রমাণ প্রভৃতি ‘নিগ্রহ-স্থান’ পর্য্যন্ত ষোড়শ প্রকার পদার্থের নাম কথিত হইয়াছে। প্রথমে প্রতিপাত্ত পদার্থের নাম-কথনকে “উদ্দেশ্য” বলে। উক্ত প্রমাণাদি পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান

প্রযুক্ত নিঃশ্রেয়স লাভ হয়, ইহাই এই সূত্রের অর্থ। ইহার দ্বারা ব্যক্ত হইয়াছে যে, উক্ত প্রমাণাদি পদার্থ এই গ্রায় শাস্ত্রের প্রতিপাত্ত বিষয় এবং নিঃশ্রেয়স—ইহার প্রয়োজন। উক্ত প্রমাণাদি পদার্থের ব্যাখ্যা ও তৎসম্বন্ধে অত্যাগত কথা পরে পাওয়া যাইবে। এখন এই সূত্রোক্ত “নিঃশ্রেয়স” শব্দের অর্থ কি, ইহাই বুঝিতে হইবে।

“নিঃশ্রেয়স” শব্দের মুক্তি অর্থই প্রসিদ্ধ। কিন্তু কল্যাণ বা অভীষ্ট মাত্রও উহার দ্বারা বুঝান যায়। মহাভারতেও কল্যাণ অর্থে “নিঃশ্রেয়স” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে।*১ পরন্তু মহর্ষি গৌতম পরে দ্বিতীয় সূত্রে এবং অত্যাগত সূত্রে মুক্তি প্রকাশ করিতে “অপবর্গ” শব্দেরই প্রয়োগ করিয়াছেন,—ইহাও লক্ষ্য করা আবশ্যক। অতএব বুঝা যায় যে, মহর্ষি এই সূত্রে “নিঃশ্রেয়স” শব্দের দ্বারা কেবল মুক্তিকে গ্রহণ করেন নাই; অত্যাগত দৃষ্ট নিঃশ্রেয়সও গ্রহণ করিয়াছেন।

১. “গ্রায়বার্ত্তিক”কার উদ্দ্যোতকর বলিয়াছেন যে, *২ নিঃশ্রেয়স দ্বিবিধ—দৃষ্ট ও অদৃষ্ট। তন্মধ্যে প্রমাণাদি পদার্থের তত্ত্ব-জ্ঞান প্রযুক্ত দৃষ্ট নিঃশ্রেয়স-লাভ হয়। কিন্তু আত্মাদি প্রমেয় পদার্থের তত্ত্ব-জ্ঞান প্রযুক্ত অদৃষ্ট নিঃশ্রেয়স-লাভ হয়। তাৎপর্য এই যে, পূর্বোক্ত দ্বিবিধ নিঃশ্রেয়সের মধ্যে চরম নিঃশ্রেয়স মুক্তিই অদৃষ্ট নিঃশ্রেয়স। তত্ত্ব সমস্ত নিঃশ্রেয়সই দৃষ্ট নিঃশ্রেয়স। গ্রায় দর্শনের প্রথম সূত্রে যে প্রমাণ ও প্রমেয় প্রভৃতি ষোড়শ পদার্থের তত্ত্ব-জ্ঞান প্রযুক্ত নিঃশ্রেয়স-লাভ কথিত হইয়াছে, তন্মধ্যে আত্মা প্রভৃতি প্রমেয় পদার্থের তত্ত্বসাক্ষাৎকারই মুক্তিরূপ চরম নিঃশ্রেয়স লাভে চরম কারণ। কিন্তু সর্বপ্রকার নিঃশ্রেয়স-লাভেই প্রমাণাদি পঞ্চদশ পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক। তাহা হইলে ঐ প্রমাণাদি পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান যে, মুক্তিলাভার্থ অত্যাবশ্যক অনেক দৃষ্ট নিঃশ্রেয়স সম্পাদন করিয়া মুক্তিলাভেরও প্রয়োজক হয়, ইহাও উদ্দ্যোতকরের ঐ কথার দ্বারা বুঝা যায়। সুতরাং উদ্দ্যোতকরও যে,

*১ কচিং সহশ্রেয়মুখ্যাণামেকং ক্রীণাসি পণ্ডিতম্।

পাণ্ডিতো হর্থকৃচ্ছ্রেয় কুখ্যানিঃশ্রেয়সং পরম্—মহাভারত, সভা—৫.৩৫।

নিঃশ্রেয়সং কল্যাণম্—নীলকণ্ঠ-কৃত টীকা।

সম্মাসঃ কৰ্ম্মযোগশ্চ নিঃশ্রেয়সকরাবৃত্তৌ—গীতা, ৫২।

“নিঃশ্রেয়সকরো” নিঃশ্রেয়সং যোক্ষ্য কুর্বাতে—শাস্ত্রর ভাষ্য।

*২ নিঃশ্রেয়সং পুনর্দৃষ্টাদৃষ্টভেদাদ্ ভেদা ভবতি। তত্র প্রমাণাদি-পদার্থ-তত্ত্বজ্ঞানানিঃশ্রেয়সং দৃষ্টং, নহি কচিং পদার্থো জায়মানো হানোপাদানোপেক্ষাবুদ্ধিনিমিত্তং ন ভবতীতি, এবং কৃৎস্না সৰ্ব্বৈ পদার্থা জেয়তন্যা উপকিণ্যন্তে ইতি। পরন্তু নিঃশ্রেয়স-মাত্মাদেতত্ত্ব-জ্ঞানাদ্ ভবতি।—গ্রায়বার্ত্তিক।

গৌতমের প্রথম সূত্রোক্ত “নিঃশ্রেয়স” শব্দের দ্বারা নিঃশ্রেয়সমাত্রই গ্রহণ করিয়াছেন, ইহা আমরা বুঝিতে পারি।

‘তাৎপর্যটীকা’কার বাচস্পতি মিশ্র এই সূত্রে “নিঃশ্রেয়স” শব্দের দ্বারা চরম নিঃশ্রেয়স মুক্তিই গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন এই সূত্রের ভাষ্য শেষে গ্রায়-শাস্ত্রকে সর্ব বিচার প্রদীপ, সর্ব কন্মের উপায় ও সর্ব ধর্মের আশ্রয় বলিয়া ব্যক্ত করিয়াছেন যে, বিচার পূর্বক সমস্ত প্রয়োজন-সিদ্ধিতেই গ্রায়শাস্ত্র আবশ্যক। সেখানে বাচস্পতি মিশ্রও ভাষ্যকারের এইরূপ তাৎপর্যই ব্যাখ্যা করিয়াছেন।*

বস্তুতঃ গ্রায়-শাস্ত্রের সাহায্য ব্যতীত বিচার দ্বারা কোন শাস্ত্রার্থ বুঝা যায় না। তাই গ্রায়-শাস্ত্রকে সর্ব শাস্ত্রের প্রদীপ বলা হইয়াছে। পরন্তু বহু বিষয়েই বিচার করিয়া তত্ত্বনির্ণয় করিতে অল্পমান প্রমাণ প্রধান অবলম্বন। গণিত, বিজ্ঞান, ইতিহাস ও রাজনীতি প্রভৃতি সর্ব বিষয়েই যে অল্পমান প্রমাণ অপরিহার্য এবং যাহা ‘সকল লোক-যাত্রা-নির্বাহক’; সেই অল্পমান প্রমাণের সম্বন্ধে সমস্ত জ্ঞাতব্য গ্রায় শাস্ত্রেই বর্ণিত হইয়াছে। অতএব গ্রায়-শাস্ত্রের প্রয়োজন অসংখ্য।

কিন্তু চরম নিঃশ্রেয়স অপবর্গ বা মুক্তিই যে, গ্রায়-শাস্ত্রের মূখ্য প্রয়োজন, এ বিষয়ে সংশয় নাই। কারণ, মহর্ষি গৌতম গ্রায়সূত্রের দ্বারা যে ‘আত্মীক্ষিকী’ বিচার প্রকাশ করিয়াছেন, তাহা কেবল তর্কবিজ্ঞা নহে; কিন্তু তর্কবিজ্ঞাসহিত অধ্যাত্ম-বিজ্ঞা। তাই প্রথম সূত্রের ভাষ্য-শেষে বাৎস্তায়নও বলিয়াছেন—“ইহ ত্বধ্যাত্ম-বিজ্ঞায়ামাত্মাদিজ্ঞানং তত্ত্বজ্ঞানং, নিঃশ্রেয়সাধিগমোহপবর্গপ্রাপ্তিরিতি।” মহর্ষি গৌতমও ইহা ব্যক্ত করিতে দ্বিতীয় সূত্র বলিয়াছেন—

ত্বংখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানা-

মুক্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গঃ ॥

মহর্ষি এই সূত্রের দ্বারা ব্যক্ত করিয়াছেন যে, অপবর্গ ই এই শাস্ত্রের মূখ্য প্রয়োজন এবং প্রথম সূত্রোক্ত প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের মধ্যে আত্মাদি প্রমেয় পদার্থের যে তত্ত্বজ্ঞান তাহাই সেইসমস্ত প্রমেয় পদার্থ-বিষয়ে সর্বপ্রকার মিথ্যা-জ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারা সেই অপবর্গের চরম কারণ। পরে ক্রমে ইহা ব্যক্ত হইবে।

* ভাষ্যকারস্তু নাত্তোষ তৎ প্রেক্ষাবতাং প্রয়োজনং, ব্রাহ্মীক্ষিকী ন নিমিত্তং ভবতীত্যাহ—
“সেয়-ব্রাহ্মীক্ষিকী”তি।—তাৎপর্যটীকা।

দ্বিতীয় অধ্যায়

গৌতমোক্ত অপবর্ণের স্বরূপ

ও তদ্বিষয়ে মতভেদ

অপূর্বক ‘বৃজ’ ধাতুর উত্তর ঘঞ্ প্রত্যয়ে ‘অপবর্ণ’ শব্দ সিদ্ধ হয়। জীবের সংসারবন্ধনের বর্জন অর্থাৎ সংসারমূলক সর্বদুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিই এখানে অপূর্বক বৃজ ধাতুর অর্থ। তাহা হইলে মুক্তিরই অপর নাম ‘অপবর্ণ’ বলা যায়। উহা ‘মোক্ষ’ প্রভৃতি নামে এবং ‘অমৃত’ নামেও কথিত হইয়াছে। শ্রীভগবান্ও বলিয়াছেন—“জন্ম-মৃত্যু-জরা-দুঃখৈर्वিমুক্তোহমৃতমশ্নুতে ॥” (গীতা—১৪।২০)

সর্বপ্রকার সমস্ত দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি না হইলে কোন মতেই প্রকৃত মুক্তি হয় না। সুতরাং সর্বমতেই উহা মুক্তির সামান্য লক্ষণ বলা যায়। তাই গ্রায় স্বত্রকার গৌতম পরে অপবর্ণের লক্ষণ স্বত্র বলিয়াছেন—

তদত্যন্তবিমোক্ষোহপবর্ণঃ ॥ ১।১।২২

গৌতম ইহার অব্যবহিত পূর্বে দুঃখের লক্ষণ স্বত্র বলিয়াছেন—**বাধনা-লক্ষণং দুঃখম্।** সুতরাং এই স্বত্রে প্রথমোক্ত ‘তদ’ শব্দের দ্বারা পূর্বস্বত্রোক্ত সমস্ত দুঃখকে গ্রহণ করিয়া গৌতম বলিয়াছেন যে, সেই সমস্ত দুঃখের অত্যন্ত বিমোক্ষ অর্থাৎ তাহার আত্যন্তিক নিবৃত্তিই অপবর্ণ।

বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও বলিয়াছেন —

তদভাবে সংযোগাভাবোহপ্রাহুর্ভাবশ্চ মোক্ষঃ । ৫।২।১৮

ইহার অব্যবহিত পূর্ব স্বত্রে কণাদ অদৃষ্টের উল্লেখ করায় এই স্বত্রে প্রথমোক্ত “তদ” শব্দের দ্বারা সেই অদৃষ্টই গৃহীত হইয়াছে বুঝা যায়। জীবাশ্মার ধর্ম ও অধর্ম নামক গুণ বিশেষই সেই অদৃষ্ট। তাহা হইলে কণাদের উক্ত স্বত্রের দ্বারা বুঝা যায় যে, জীবের ধর্ম ও অধর্মরূপ সমস্ত অদৃষ্টের অভাব প্রযুক্ত তাহার যে সেই শরীরাদির সহিত সেই বিলক্ষণ সংযোগের অভাব এবং পুনর্ব্যার অগ্র শরীরাদির সহিত বিলক্ষণ সংযোগের অপ্রাহুর্ভাব বা অতুংপত্তি, তাহাই মুক্তি।

বস্তুতঃ জীবের জন্ম হইলেই নানা দুঃখ-ভোগ অবশ্যজ্ঞাবী। চিরকালের জন্ম তাহার শরীরাদি-সম্বন্ধের উচ্ছেদ অর্থাৎ পুনর্জন্মের নিবৃত্তি হইলেই আর কখনও তাহার কোন দুঃখভোগের সম্ভাবনাই থাকে না। শরীরাদির অভাবে কখনও সেই

মুক্ত আত্মাতে জ্ঞানাদি কোন বিশেষ গুণই জন্মিতে পারে না। তাই বৈশেষিকা-চার্যগণ কণাদের উক্ত শ্রুতানুসারেই বলিয়াছেন যে, আত্মার জ্ঞানাদি সমস্ত বিশেষ গুণের অত্যন্ত উচ্ছেদই মুক্তি।

এখানে বলা আবশ্যক যে, গ্রায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে আত্মা চৈতন্য ও স্বরূপ নহে। কিন্তু চৈতন্য অর্থাৎ জ্ঞান তাহার বিশেষ গুণ এবং জীবাত্মার পক্ষে উহা অনিত্য। ধর্ম ও অধর্ম এবং তজ্জন্ম স্বখ ও দুঃখও জীবাত্মার অনিত্য বিশেষ গুণ। সুতরাং যে সমস্ত কারণে জীবাত্মাতে ঐ জ্ঞান প্রভৃতি বিশেষ গুণ জন্মে, তাহার অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে আর কখনও সেই জীবাত্মাতে জ্ঞানাদি কোন বিশেষ গুণ জন্মিতে পারে না। স্বখের কারণ ধর্ম এবং দুঃখের কারণ অধর্মের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে আর কখনও তাহার স্বখ-দুঃখের উৎপত্তি সম্ভবই হয় না। কিন্তু কোন জীবাত্মার সমস্ত বিশেষ গুণের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলেও তখন সেই আত্মার উচ্ছেদ হইতে পারে না। কারণ, আত্মা নির্বিকার নিত্য। উক্ত মতে জীবাত্মার সমস্ত বিশেষ গুণের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলেই তখন তাহার স্বরূপে অবস্থান হয়।

কিন্তু পূর্বোক্ত মতে অনেক সম্প্রদায়ের ঘোর প্রতিবাদ এই যে, যদি মুক্ত আত্মার কোন স্বভোগ না হয় এবং তখন তাহার কোন চৈতন্যই না থাকে তাহা হইলে সেই অবস্থা ত তাহার মূর্ছাবস্থার তুল্য। সুতরাং উহা পুরুষার্থ ই হইতে পারে না। কারণ, পুরুষ বা জীব যাহা প্রার্থনা করে, তাহাকেই পুরুষার্থ বলে। কিন্তু কেহ কি নিজের মূর্ছাবস্থাকে প্রার্থনা করে? এবং তাহার জন্ত কোন কর্মে প্রবৃত্ত হয়? “নহি মূর্ছাগ্রবস্থার্থং প্রবৃত্তো দৃশ্যতে স্বধীঃ”—কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তি-কেই নিজের মূর্ছাদি অবস্থান্নাভের জন্ত প্রবৃত্ত দেখা যায় না।

এতদ্বত্তরে গ্রায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের কথা এই যে, কোন বুদ্ধিমান ব্যক্তিই কখনও নিজের অচৈতন্যাবস্থা প্রার্থনা করেন না, ইহাও বলা যায় না। কারণ, অসহ বেদনায় কাতর হইয়া সময়ে বুদ্ধিমান ব্যক্তিও নিজের মূর্ছাবস্থা প্রার্থনা করেন এবং অনেক সময়ে আত্মহত্যা করিতেও প্রবৃত্ত হন, ইহার বহু দৃষ্টান্ত আছে। সুতরাং কেবল দুঃখ-নিবৃত্তির উদ্দেশ্যেই সময়বিশেষে অচৈতন্যাবস্থাও যে পুরুষার্থ হয়, ইহা স্বীকার্য। বস্তুতঃ মুক্ত পুরুষের পূর্বোক্তরূপ অবস্থা মূর্ছাবস্থা বা তৎতুল্য কোন অবস্থাও নহে। কারণ মূর্ছাদি অবস্থার অবসান হইলে আবার নানা দুঃখভোগ অবশ্যজ্ঞাবী। কিন্তু মুক্তি হইলে আর কখনও তাহার কোন দুঃখেরই সম্ভাবনা থাকে না। সুতরাং উহাই পরম পুরুষার্থ।

পরন্তু স্বথ এবং দুঃখনিবৃত্তি, এই উভয়ই জীবের কাম্য বা পুরুষার্থ। তন্মধ্যে সংসারবিরক্ত পুরুষের পক্ষে দুঃখনিবৃত্তিই অধিকতর প্রিয়। কারণ, যাহারা সংসারে স্বথের জ্ঞাত বহু দুঃখভোগ করিয়া নিতান্ত বিরক্ত হন, তাঁহারা দুঃসহ দুঃখ হইতে মুক্তি লাভের উদ্দেশ্যে চিরপ্রিয় বহু স্বথও পরিত্যাগ করেন। তাই তখন ‘তাঁহারা স্বথও অতি বিরক্ত হইয়া বলেন যে—“আর স্বথ চাই না, এখন এই সমস্ত যজ্ঞণা হইতে অব্যাহতি পাইলেই বাঁচি, স্বথ চেয়ে স্বস্তি ভাল।”

দুঃখনিবৃত্তিই এখানে স্বস্তি বা শান্তি। কিন্তু স্বথভোগ করিতে হইলে দুঃখ ভোগও অবশ্য করিতে হইবে। কারণ স্বথমাত্রই দুঃখানুশ্রুত। অর্থাৎ একেবারে দুঃখসম্বন্ধশূন্য চিরস্থায়ী কোন স্বথ নাই। তাই প্রকৃত মুমুক্শু অধিকারী আত্মস্তিক দুঃখনিবৃত্তিরূপ মুক্তির জ্ঞাত সর্বপ্রকার সমস্ত স্বথভোগেরই কামনা পরিত্যাগ করেন। একেবারে চিরশান্তি লাভের জ্ঞাত তাঁহারা স্বথ-দুঃখশূন্য অবস্থাই প্রার্থনা করেন। শান্ত রসের স্বরূপ ব্যাখ্যায় কোন পূর্বাচার্য্যও বলিয়াছেন,—ন যত্র দুঃখং ন স্বথং ন চিন্তা ন দেযরাগৌ ন চ কাচিদিচ্ছা।”

ফলকথা, এই মতে চিরকালের জ্ঞাত আত্মার সেই যে স্বথ-দুঃখশূন্যাবস্থা, তাহাই চর শান্তি এবং চরম পুরুষার্থ।* ছান্দোগ্য উপনিষদের শেষ অধ্যায়ের “ন বৈ সশরীরশ্চ সতঃ প্রিয়াপ্রিয়োরপহতিরন্ত্যশরীরং বাব সন্তং ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ (৮।১২।১) এই শ্রুতি বাক্যই উক্তরূপ মুক্তি বিষয়ে প্রমাণ। কারণ “অশরীরং…… ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ” এই বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, মুক্ত আত্মা অশরীর হইয়া অবস্থান করেন, তখন তাহাতে প্রিয় ও অপ্রিয়—এই উভয়ই থাকে না। ক্লীবলিঙ্গ “প্রিয়” শব্দের অর্থ—স্বথ এবং “অপ্রিয়” শব্দের অর্থ—দুঃখ। উক্ত শ্রুতি বাক্যে “অপ্রিয়” শব্দের অর্থ বৈষয়িক অনিত্য স্বথ, ইহা বুঝিবার কোন কারণ নাই।

অবশ্য ছান্দোগ্য উপনিষদের শেষ অধ্যায়ে পরে ও পূর্বে ব্রহ্মলোকপ্রাপ্ত পুরুষের সম্বন্ধে ইচ্ছামাত্রে নানাবিধ সন্ন্যাস সিদ্ধি কথিত হইয়াছে। কিন্তু ব্রহ্মলোক-প্রাপ্তিই প্রকৃত মুক্তি নহে। কারণ, অনেকের ব্রহ্মলোক হইতেও পুনরাবৃত্তি বা পুনর্জন্ম

* সাংখ্যমতেও আত্মা নিত্যচৈতন্য স্বরূপ হইলেও—মুক্তিকালে কোন প্রকার স্বথ ভোগ হয় না। ত্রিবিধ দুঃখের চির নিবৃত্তিই মুক্তি। “তত্ত্বসমাসে”ও শেষ সূত্র দেখা যায়—“ন পুনস্ত্রিবিধেন দুঃখেনাভিভূয়তে।” সেই দুঃখাভাবই মোক্ষ-স্বথ বা ব্রহ্মানন্দ নামে শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে। ভোগ্য স্বথ কখনই নিরতিশয় ও চিরস্থায়ী হইতে পারে না। স্বথ-দুঃখের অতীত অবস্থাও স্বথ নামে কথিত হইয়াছে—“স্বথঃ দুঃখ-স্বথাত্যয়ঃ।”

হয়। তাই শ্রীভগবান বলিয়াছেন—“আব্রহ্মভুবনাক্রোকাঃ পুনরাবর্তিনোহিচ্ছুন।” গীতা—(৮।১৬)। কিন্তু ব্রহ্মলোকে তত্ত্বজ্ঞান লাভ করিয়া যাহারা মহাপ্রলয়ে হিরণ্য-গৰ্ভ—ব্রহ্মার সহিত মুক্তি লাভ করেন ; তাঁহারাও যে, তখন কোন স্বথ ভোগ করেন ইহা ছান্দোগ্য উপনিষদে পরে কথিত হয় নাই। কিন্তু পূর্বে কথিত হইয়াছে,—“অশরীরং বাব সন্তঃ ন প্রিয়াপ্রিয়ে স্পৃশতঃ”।

নব্য নৈয়ায়িক গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরানুমান-চিন্তামণি” গ্রন্থে পূর্বোক্ত মত সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, স্বথ ও দুঃখ-নিবৃত্তি—এই উভয়ই পুরুষার্থ। সর্বত্রই যে, স্বখলিপ্সাবশতঃই জীবের কৰ্ম্মে প্রবৃত্তি হয়, ইহা বলা যায় না। কারণ কেবল দুঃখ-নিবৃত্তির জগুও জীবের অনেক প্রবৃত্তি হইতেছে। স্ততরাং সেই দুঃখ-নিবৃত্তিও পুরুষার্থ, ইহা স্বীকার্য্য। পরন্তু যদি স্বখবিহীন দুঃখ-নিবৃত্তি পুরুষার্থ না হয়, তাহা হইলে দুঃখানুবিদ্ধ স্বথও পুরুষার্থ হইতে পারে না। কিন্তু যে স্বথের পূর্বে ও পরে দুঃখভোগ অবশ্যসম্ভাবী, সেই স্বর্গাদি স্বথও পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। তাহা হইলে ঐরূপ স্বখবিহীন আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তিমাত্রও পুরুষার্থ বলিয়া স্বীকার্য্য। উহাই পরম পুরুষার্থ মুক্তি।

পরন্তু স্বথমাত্রই দুঃখানুবিদ্ধ ও অনিত্য। প্রকৃত মুমুক্শু ইহা বুঝিয়া কেবল আত্যন্তিক দুঃখনিবৃত্তির জগুই শাস্ত্র-বিহিত উপায়ের অনুষ্ঠান করেন। তাঁহারা স্বখলিপ্সু হন না। যে সমস্ত অবिवেকী ব্যক্তি স্বথমাত্র-লিপ্সু হইয়া বহুতর দুঃখ-অনুবিদ্ধ স্বথের জগু প্রিয়তমাকে “শিরো মদীয়ং যদি যাতু যাতু”* বলিয়া অর্থাৎ তোমার জগু আমার মস্তক যায় যাউক, জনক-নন্দিনী সীতার জন্য দশাননও তাঁহার দশবদন ছিন্ন করিয়াছিলেন, — এই বলিয়া পরদারাদিতে প্রবৃত্ত হয় এবং “বরং বৃন্দাবনে রম্যে শৃগালত্বং ব্রজাম্যহং। ন তু বৈশেষিকীং মুক্তিং প্রার্থয়ামি কদাচন”— এইরূপ শ্লোক † পাঠ করিয়া পূর্বোক্তরূপ মুক্তিকে উপহাস করে, তাহারা মুক্তিতে অধিকারীই নহে।

* গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের উক্ত “শিরো মদীয়ং যদি যাতু যাতু”, এই বাক্যে কোন প্রাচীন শ্লোকের দ্বিতীয় চরণ। ঐ শ্লোকের দ্বারা পরদারপ্রবৃত্ত কামার্ত পুরুষের প্রিয়তমার প্রতি উক্তি বর্ণিত হইয়াছে। সম্পূর্ণ শ্লোকটি এই,—“বৃন্দাবনং ব্রজাম্যহং! শিরো মদীয়ং যদি যাতু যাতু। লুনানি নুনং জনকানুজ্ঞার্থে দশাননেনাপি দশাননানি।”

† এই শ্লোকটিও প্রসিদ্ধ আছে। গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও উক্ত শ্লোকের প্রথম চরণ উক্ত করায় উহাও প্রাচীন শ্লোক বুঝা যায়। উক্ত শ্লোকের দ্বারা কোন বৈক্য বলিয়াছেন যে, বরং আমি.

কিন্তু যে সমস্ত বিবেকী ব্যক্তি এই সংসার-কান্তারে দুঃখ-দুর্দিনই অসংখ্য এবং সুখ-খতোত অত্যল্প, এজন্য ইহা কুপিত সর্পের ফণা-মণ্ডলের ছায়ার তুল্য, ইহা বুঝিয়া আত্মস্তিক দুঃখ-নিবৃত্তির জন্য সুখকেও ত্যাগ করিতে ইচ্ছা করেন, তাহারাই মুক্তিতে অধিকারী । *

ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও গোতমোক্ত মুক্তির স্বরূপ-ব্যাখ্যায় পূর্বোক্ত মতই সমর্থন করিয়াছেন এবং তদনুসারে উহাই নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ে প্রচলিত মত । কিন্তু বাৎস্তায়নের পূর্বেও কোন নৈয়ায়িক সম্প্রদায় যে, গোতমের মতে মুক্তিতে নিত্য সুখানুভূতিও সমর্থন করিতেন, ইহাও বাৎস্তায়নের বিচার দ্বারা বুঝিতে পারা যায় । কারণ, বাৎস্তায়ন গোতমের পূর্বোক্ত অপবৰ্গ-লক্ষণ সূত্রের ভাণ্ডে বলিয়াছেন—

“নিত্যং সুখমাত্মনো মহত্ত্ববল্লোক্ষেহ্ণিভাব্যজ্যতে,
তেনাভিব্যক্তেনাত্যস্তং বিমুক্তঃ সুখী ভবতীতি কেচিন্মতন্তে,
তেষাং প্রমাণাভাবাদনুপপত্তিঃ ।”

উক্ত মতের নিশ্চয়প্রমাণ সমর্থন করিতে বাৎস্তায়ন পরে বলিয়াছেন যে, মুক্তিকালে সেই নিত্য সুখের অনুভবকে নিত্যও বলা যায় না, অনিত্যও বলা যায় না । সুতরাং উহা কোন প্রমাণ-সিদ্ধ হইতে পারে না । কারণ, নিত্য অথবা অনিত্য ভিন্ন কোন পদার্থ প্রমাণ-সিদ্ধ হইতে পারে না । কিন্তু আত্মার নিত্য সুখ স্বীকার করিয়া তাহার অনুভবকেও নিত্য পদার্থ বলিলে মুক্তির পূর্বে সমস্ত দুঃখী জীবও সতত সেই নিত্য সুখানুভব বিগুমান আছে, ইহা স্বীকার করিতে হয় । কিন্তু সংসারী জীবের দুঃখ ভোগকালেও যে, তাহাতে নিত্য সুখের অনুভব থাকে, ইহা কখনই স্বীকার করা যায় না । সেই নিত্য সুখের অনুভব অনিত্য অর্থাৎ মুক্তিকালে

বৃন্দাবনে শূগাল হইব ; কিন্তু আমি বৈশেষিক-দর্শনোক্ত মুক্তি কখনও প্রার্থনা করি না । গবেষণ উপাধ্যায় ঐ স্থলে “পরদারাদিষু প্রবর্তমানা বরং বৃন্দাবনে রম্যে ইত্যাদি বদন্তো নাত্রাধিকারিণঃ”—এইরূপ বলিয়া তৎকালীন কোন সম্প্রদায়বিশেষের প্রতিই কটাক্ষ সূচনা করিয়াছেন, ইহা বুঝা যায় ।

* তন্মাদবিবেকিনঃ সুখমাত্রলিপ্সবো বহুতরদুঃখানুভিক্তমপি সুখমুদ্दिश्च “শিরো মদীয়ং যদি বাতু বাত্ৰি”তি কৃত্বা পরদারাদিষু প্রবর্তমানা “বরং বৃন্দাবনে রম্যে”—ইত্যাদি বদন্তো নাত্রাধিকারিণঃ । যে ৫ বিবেকিনোহস্মিন্ সংসারকান্তারে কিয়ন্তি দুঃখদুর্দিনানি, কিয়ন্তী বা সুখখতোতিকেতি কুপিতকণিক্ষায়ণলঙ্কারাপ্রতিমসিদ্ধমিতি মন্তমানাঃ সুখমপি হাতুমিচ্ছন্তি, তেহত্রাধিকারিণঃ । —ঈশবাসুমানচিন্তামণি ।

উহা জন্মে, ইহাও বলা যায় না। কারণ মুক্তিকালে সেই অল্পভবের উৎপাদক কোন কারণ থাকে না।

পরন্তু কোন ধর্মবিশেষকে উহার উৎপাদক বলিলেও সেই ধর্ম ও সেই নিত্য স্বখাল্পভব চিরস্থায়ী বলা যায় না। কারণ উৎপন্ন ভাব পদার্থ মাত্রই বিনশ্বর, ইহা প্রমাণ সিদ্ধ। কিন্তু কোন কালে যাহার অবশ্য বিনাশ হইবে, তাহা কোন মতেই মুক্তি নহে। মুক্তি পদার্থ সকল মতেই চিরস্থায়ী, নচেৎ তাহাকে প্রকৃত মুক্তি বলাই যায় না। অতএব মুক্তির-স্বরূপ প্রকাশক কোন কোন শাস্ত্রবাক্যে ‘স্বখ’ বা ‘আনন্দ’ শব্দের প্রয়োগ থাকিলেও আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিই তাহার অর্থ বুঝিতে হইবে। কারণ পূর্বোক্ত কারণে উহার মুখ্য অর্থ গ্রহণ করা যায় না।

বাংশ্রায়ন আরও অনেক বিচার করিয়া শেষ কথা বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের কোনরূপ স্বখ-ভোগে কামনা থাকিলে তাঁহাকে মুক্ত বলাই যায় না। কারণ কামনা বা বিষয়াভিলাষ বন্ধন বলিয়াই সর্বসম্মত। কিন্তু কোন বন্ধন থাকিলে তাহাকে মুক্ত বলা যায় না। “নহি বন্ধনে সত্যপি কশ্চিমুক্ত ইত্যুচ্যতে।”

আর যদি তখন তাঁহার কোনরূপ স্বখভোগে কিছুমাত্র কামনা না থাকে, তাহা হইলে তাঁহার আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিমাত্রকেও মুক্তি বলা যাইবে না কেন? যিনি সর্বকথা নিকাম, তাঁহার কোন স্বখভোগ না হইলেও তিনি মুক্ত হইবেন না কেন? পরন্তু চরম মুক্তিকালে সেই মুক্ত পুরুষের স্বখ-ভোগের সাধন শরীরাদি কিছুই না থাকায় তখন তাহার স্বখ-ভোগ হইতেও পারে না। অতএব চরম তত্ত্ব-জ্ঞানের ফলে সমস্ত মিথ্যা জ্ঞানের নিবৃত্তি হওয়ায় যাহার আর কখনও পুনরাবৃত্তি বা জন্মলাভ হইবে না, স্বতরাং কোনরূপ দুঃখভোগের সম্ভাবনাই নাই, তাঁহার স্বখ-ভোগ না হইলেও মুক্তিলাভ স্বীকার করিতেই হইবে।

কিন্তু বাংশ্রায়নের অনেক পরে কান্মীরবাসী শৈব সম্প্রদায় বিশেষের আচার্য্য ভাবসর্বজ্ঞ—তাঁহাদিগের গুরু-পরম্পরাগত পূর্বোক্ত প্রাচীন মত সমর্থন করিতে **শ্রায়সার** গ্রন্থে বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের নিত্য স্বখের অল্পভব শাস্ত্র প্রমাণ সিদ্ধ।* সেই সমস্ত শাস্ত্র বাক্যে ‘স্বখ’ শব্দ ও ‘আনন্দ’ শব্দের মুখ্য অর্থে কোন বাধক না থাকায়—লাক্ষণিক অর্থের কল্পনা করা যায় না।

* ভাস্করজ্ঞ শ্রুতিবচন উদ্ধৃত করিয়াছেন—“স্বখমাতান্তিকং যত্র বুদ্ধিগ্রাহমতীন্দ্রিয়ম্। তং বৈ মোক্ষং বিজানীয়াৎ হৃদ্রূপমকৃতাস্ত্রভিঃ”। কিন্তু উক্তরূপ শাস্ত্র বচন সর্বসম্মত নহে। এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, বাংশ্রায়ন প্রভৃতির শ্রায় দ্বৈতবাদী ভাস্করজ্ঞের মতেও জীবাত্মা নিত্য

বাংশ্রায়ন বলিয়াছেন যে, মুক্ত পুরুষের নিত্য স্বথের অমুভবকে নিত্যও বলা যায় না এবং অনিত্যও বলা যায় না। স্বতরাং উহা শাস্ত্রার্থ হইতে পারে না। কিন্তু ভাস্কর্যজ্ঞ বলিয়াছেন যে, সেই নিত্য স্বথের অমুভবও নিত্যপদার্থ। সংসারাবস্থাতেও সমস্ত জীবাত্মাতে সেই নিত্যস্বথ ও তাহার অমুভব বিद्यমান থাকিলেও তখন পাপাদি প্রতিবন্ধকবশতঃ ঐ উভয়ের বিষয়বিষয়িতাব সম্বন্ধ জন্মে না। কিন্তু মুক্তি কালে সেই সমস্ত প্রতিবন্ধক না থাকায় তখন সেই নিত্য স্বথ ও তাহার নিত্য অমুভবের বিষয়বিষয়িতাব সম্বন্ধ জন্মে এবং সেই সম্বন্ধ উৎপন্নভাব পদার্থ হইলেও উহার বিনাশের কোন কারণ না থাকায় কখনও উহার বিনাশ হইতে পারে না। সেই যে নিত্য স্বথ, তাহা নিত্য সংবেদ্য। সেই স্বথবিশিষ্ট যে, আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তি, তাহাই মুক্তি। ‡

ভাস্কর্যজ্ঞ প্রথমে আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তিমাট্রই মুক্তি, এই মতেরও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু উহা তাঁহাদিগের মতে বৈশেষিক দর্শনকার কণাদের মত। টীকাকার জয়সিংহ স্থরি সেখানে ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। বস্তুতঃ ভাস্কর্যজ্ঞ গোতমের মতের ব্যাখ্যা করিতেই “ন্যায়সারে”র শেষে বলিয়াছেন,—“অনেন স্বথেন বিশিষ্টা আত্যন্তিকী দুঃখনিবৃত্তিঃ পুরুষস্ত মোক্ষ ইতি।”

পরন্তু “সংক্ষেপশঙ্করজয়” গ্রন্থে মাধবাচার্য্য দুইটি শ্লোকের দ্বারা বর্ণন করিয়া গিয়াছেন যে, ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের পরিভ্রমণকালে কোন স্থানে কোন নৈয়ায়িক গর্বেের সহিত তাঁহাকে প্রশ্ন করিয়াছিলেন যে, যদি তুমি সর্বজ্ঞ হও, তাহা হইলে

স্বথস্বরূপ পর ব্রহ্ম নহেন। ভাস্কর্যজ্ঞ অদ্বৈতমতানুসারে মুক্তির ব্যাখ্যা করেন নাই। তাহার মতে সমস্ত জীবাত্মাতে চির বিद्यমান নিত্যস্বথ মুক্তিকালে অভিযুক্ত হয়। বাংশ্রায়নও উক্ত মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন। “শাস্ত্রদীপিকার” তর্কপাদে মীমাংসক পার্থ সারথিমিশ্র উক্ত মতের ব্যাখ্যা করিয়া উহাকে আনন্দমোক্ষবাদীরা মত বলিয়াছেন। তাহার মতে উহা কুমারিল ভট্টের নিজ মত নহে। এবিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা মংসম্পাদিত ‘শ্রায় দর্শনের’ চতুর্থ খণ্ডে ৩৪২—৫৫ পৃঃ দ্রষ্টব্য।

‡ ভাস্কর্যজ্ঞের “শ্রায়সারের” অষ্টাদশ টীকার মধ্যে প্রধান টীকাকার ভূষণ ইহা বিশেষ বিচার পূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাই শ্রী সম্প্রদায়ের বৈষ্ণবাচার্য্য বেঙ্কট নাথও ইহাই সমর্থন করিতে “শ্রায়-পরিণুক্তি” গ্রন্থে লিখিয়াছেন,—“অতএব হি ভূষণমতে নিত্যস্বথ-সংবেদন-সিদ্ধিরপবর্গে সাধিতা”।—কাশী চৌধাৰ্য্য সংস্করণ ১৭ পৃঃ।

কণাদেব সম্মত মুক্তি হইতে গোঁতমের সম্মত মুক্তির বিশেষ কি—তাহা বল ; নচেৎ সৰ্ব্বজ্ঞতা বিষয়ে প্রতিজ্ঞা পরিত্যাগ কর। তত্বতরে শঙ্করাচার্য্য তাঁহাকে বলিয়াছিলেন যে, * কণাদেব মতে আত্মার সমস্ত বিশেষ গুণের অত্যন্ত উচ্ছেদ হইলে আকাশের ন্যায় স্থিতিই মুক্তি। আর তোমার সম্মত অক্ষপাদমতে আনন্দানুভূতির সহিত ঐরূপ অবস্থাই মুক্তি। মাধবাচার্য্যের ঐরূপ বর্ণনা অমূলক হইতে পারে না। “সৰ্বদর্শনসিদ্ধান্তসংগ্রহ” গ্রন্থেও মুক্তির স্বরূপ বিষয়ে কণাদ ও গোঁতমের উক্তরূপ মতভেদই কথিত হইয়াছে। সুতরাং প্রাচীনকালে কোন নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ে মুক্তি বিষয়ে গোঁতমের উক্তরূপ বিশিষ্ট মতই যে প্রতিষ্ঠিত ছিল, এ বিষয়ে সংশয় নাই। কিন্তু প্রচলিত ন্যায় সূত্রের দ্বারা উক্ত মত বুঝা যায় না।

* “তত্রাপি নৈয়ায়িক আন্তঃগর্ভঃ কণাদপক্ষাচরণাক্ষপক্ষে।

মুক্তের্বিশেষং বদ সৰ্ব্ববিচ্ছেদে, নোচেৎ প্রতিজ্ঞাং তাজ সৰ্ব্ববিচ্ছেদে ॥

অতান্তনাশে গুণসংগতের্ভা স্থিতির্ন ভোবঃ কণভক্ষপক্ষে।

মুক্তিস্বদীয়ে চরণাক্ষপক্ষে সানন্দসংবিৎ সহিতা বিমুক্তিঃ ॥

—“সংক্ষেপশঙ্করজয়” ১৬ অঃ ৬৮।৬৯।

কণাদ নামের অর্থ গ্রহণ করিয়া উক্ত শ্লোকে মাধবাচার্য্য বৈশেষিক-দর্শনকার কণাদকে “কণভক্ষ” বলিয়াছেন এবং গোঁতমের অক্ষপাদ নামের অর্থ গ্রহণ করিয়া গোঁতমকে “চরণাক্ষ” বলিয়াছেন। দ্বিতীয় শ্লোকে “কণভক্ষপক্ষে” অর্থাৎ কণাদ-মতে। পরে “তদীয়ে” এই পদের দ্বারা বুঝা যায় যে, শঙ্করাচার্য্য সেই প্রমুখকারী গর্ভিত নৈয়ায়িককে তাঁহার সম্প্রদায়ের সম্মত অক্ষপাদ মতই তাঁহাকে বলিয়াছিলেন। কারণ মুক্তি বিষয়ে তিনি তখন কণাদ ও অক্ষপাদের উক্তরূপ মতভেদ বলিতে না পারিলে সেই প্রমুখকারী নৈয়ায়িক তাঁহাকে সৰ্ব্বজ্ঞ বলিয়া স্বীকার করিতেন না। কিন্তু “সৰ্বদর্শন-সংগ্রহ” কার মাধবাচার্য্য অক্ষপাদ মতের ব্যাখ্যায় মুক্তি বিষয়ে বাৎস্তায়ন প্রভৃতির সম্মত প্রচলিত মতেরই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন। তিনিই যে, “সংক্ষেপশঙ্করজয়” গ্রন্থকার, এই বিষয়েও প্রকৃত প্রমাণ পাই নাই।

তৃতীয় অধ্যায়

মুক্তির উপায়

শ্রুতি বলিয়াছেন,—“আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যো মৈত্রেয়্যাশ্রনো বা অরে দর্শনেন শ্রবণেন মত্যা বা বিজ্ঞানেনেদং সর্বং বিদিতং ।”—
বৃহদারণ্যক, ৪।৪।৫ ।

অর্থাৎ মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্য—নিজ পত্নী মৈত্রেয়ীকে বলিয়াছিলেন যে, অরে মৈত্রেয়ি ! মুক্তিলাভে ইচ্ছা হইলে আত্মা দ্রষ্টব্য অর্থাৎ আত্মার দর্শন কর্তব্য । সেই আত্মদর্শনের জন্ম প্রথমে আত্মা শ্রোতব্য, মন্তব্য ও নিদিধ্যাসিতব্য, অর্থাৎ যথাক্রমে আত্মার শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন (ধ্যানাদি) কর্তব্য । সুতরাং আত্মার দর্শনরূপ তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির সাক্ষাৎ কারণ, ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় । আত্মার শ্রবণ, মনন ও নিদিধ্যাসন, সেই আত্মদর্শনের উপায় হওয়ায় পরম্পরায় ঐ সমস্তও মুক্তির উপায় ।

বস্তুতঃ অহঙ্কারের নিবৃত্তি ব্যতীত জীবের সংসার-নিবৃত্তি বা মুক্তি হইতে পারে না—ইহা যুক্তি সিদ্ধ । অতএব কি উপায়ে সেই অহঙ্কারের নিবৃত্তি হইতে পারে, ইহা বুঝা আবশ্যক । মহর্ষি গৌতম পরে বলিয়াছেন—

দোষ-নিমিত্তানাং তত্ত্বজ্ঞানাদহঙ্কারনিবৃত্তিঃ ॥ ৪।২।১

জীবের রাগ, দ্বেষ ও মোহের নাম ‘দোষ’ । শরীরাদি অনেক পদার্থ সেই দোষের নিমিত্ত । সেই সমস্ত পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান জন্ম অহঙ্কারের নিবৃত্তি হয়,— ইহাই গৌতম উক্ত সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন । বস্তুতঃ জীবের নানা প্রকার মিথ্যা-জ্ঞানই সংসারের নিদান । তত্ত্বজ্ঞানই তাহার নিবর্তক হইতে পারে । অতএব সেই তত্ত্বজ্ঞানই মুক্তির কারণ বলিয়া স্বীকার্য্য ।

গৌতমের মতে আত্মাদি প্রমোয় পদার্থ বিষয়ে নানা প্রকার মিথ্যাজ্ঞানই জীবের সংসারের নিদান । তন্মধ্যে অনাদিকাল হইতে জীবের নিজ দেহাদিতে আত্মবুদ্ধিরূপ মিথ্যাজ্ঞানই অহঙ্কার । সুতরাং তাহার বিপরীত জ্ঞান অর্থাৎ নিজ দেহাদি আত্মা নহে,—এইরূপ জ্ঞান তত্ত্বজ্ঞান । সাধনার দ্বারা আত্মা ও শরীরাদি বিষয়ে চরম তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে সমস্ত মিথ্যা-জ্ঞানের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হওয়ায় মুক্তি লাভ হয় । কারণ সেই চরম তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে সেই জ্ঞানীর পূর্ব সঞ্চিত সমস্ত কৰ্ম্ম অর্থাৎ

প্রারম্ভ ভিন্ন সমস্ত ধর্ম ও অধর্ম বিনষ্ট হইয়া যায়। তাই ঐ ভাষণেই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“ক্ষীয়ন্তে চাস্ত কৰ্ম্মাণি।” (মুণ্ডক উপ) শ্রীভগবান্ও ঐ ভাষণে বলিয়াছেন,—“জ্ঞানায়িঃ সৰ্বকৰ্ম্মাণি ভস্মসাৎ কুরুতে তথা ॥” (গীতা ৪।৩৮)

ফলকথা, তত্ত্বজ্ঞানের মহিমায় পুনর্জন্মের কারণ সমস্ত ধর্মাদ্বৈত বিনষ্ট হয় এবং সেই তত্ত্বজ্ঞানীর আর কোন ধর্ম বা অধর্ম উপস্থিত হয় না। সুতরাং তাঁহার কখনও আর পুনর্জন্ম হইতে পারে না। তাই শ্রুতি বলিয়াছেন—“নচ পুনরাবর্ততে।”

কিন্তু চরম তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা প্রারম্ভ কর্মের ক্ষয় হয় না। ভোগ ব্যতীত উহার ক্ষয় হইতে পারে না।* প্রারম্ভ কর্ম বলিতে কর্ম-জ্ঞান ধর্মাদ্বৈত বিশেষই বুঝিতে হইবে। যে কর্ম বা ধর্মাদ্বৈতের ফল-ভোগের আরম্ভ হইয়াছে, তাহার নাম প্রারম্ভ কর্ম। সেই ফল-ভোগ সমাপ্ত না হইলে তাহার বিনাশ হইতে পারে না। যেমন জীবের যে ধর্মাদ্বৈতের ফলস্বরূপ কোন শরীর বিশেষের সৃষ্টি হইয়াছে,—সেই ধর্মাদ্বৈত তাহার প্রারম্ভ কর্ম। কারণ তাহার ফলারম্ভ হইয়াছে। সেই ফল-ভোগ সমাপ্ত না হইলে সেই শরীরের অবসান হইতে পারে না। অতএব চরম তত্ত্বজ্ঞানের পরেও সেই তত্ত্বজ্ঞানী পুরুষ জীবিত থাকেন। তখন তাঁহাকে জীবন্তু পুরুষ বলে। কোন কোন জীবন্তু পুরুষ স্বেচ্ছায় যোগবলে “কায়-বাহ” নির্মাণ অর্থাৎ নানা স্থানে নানা শরীর সৃষ্টি করিয়া তদ্বারা অল্প কালেই সমস্ত প্রারম্ভ কর্মের ফল ভোগ করিয়া নির্বাণ লাভ করেন। কিন্তু অনেকে পরমেশ্বরের নির্দেশ অনুসারে দীর্ঘকাল জীবিত থাকিয়া তাঁহার নির্দিষ্ট কার্য করেন এবং তাঁহাদিগের উপদেশেই শাস্ত্রসম্প্রদায়ও রক্ষিত হইয়াছে। সেই সমস্ত জীবন্তু পুরুষের যে মুক্তি, তাহা অপরা মুক্তি। গ্রায়-দর্শনে দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা ইহাও সূচিত হইয়াছে।

কিন্তু জীবন্তু পুরুষের দেহাবসানে যে মুক্তির লাভ হয়, তাহাই পরা মুক্তি বা চরম মুক্তি। উহারই নাম বিদেহকৈবল্য ও নির্বাণ মুক্তি। উহাই ন্যায়-শাস্ত্রের

* ব্রহ্মবৈবর্তপুরাণের প্রকৃতিখণ্ডের শেষে দেখা যায়—“অবশ্যমেব ভোক্তব্যং কৃতং কর্ম্ম গুভাস্তভম্। দেবতীর্থসহায়েন কায়বাহেন শুধ্যতি ॥” (২৬।৭১) ইহা পূর্বোক্ত প্রারম্ভ কর্মের সম্বন্ধেই বুঝিতে হইবে। বেদান্তদর্শনে বাদরায়ণও বলিয়াছেন,—“ভোগেন দ্বিতরে ক্ষপয়িত্বা সম্পত্ততে।” (৪।১।১২) এই সূত্রে “তু” শব্দের দ্বারা প্রারম্ভ কর্ম যে ভোগমাত্র নাহু, অর্থাৎ ভোগের দ্বারা ইহার ক্ষয় করিয়া পরে সেই তত্ত্বজ্ঞানী পুরুষ মুক্ত হন,—ইহাই ব্যক্ত হইয়াছে। উক্ত সূত্রে “ইতরে” এই দ্বিতীয়া-দ্বিবচনান্ত পদের দ্বারা প্রারম্ভ-ফল ধর্মাদ্বৈতই গৃহীত হইয়াছে। কারণ পূর্বে বাদরায়ণ বলিয়াছেন,—“অনারম্ভকারণ্যে এব তু পূর্বে তদবধেঃ ॥”

চরম প্রয়োজন বা মুখ্য প্রয়োজন। চরম তত্ত্বজ্ঞান জন্মিলে ক্রমশঃ উহার লাভ হয়। যে ক্রমে সেই পরামুক্তির লাভ হয়, সেই ক্রম প্রদর্শন করিতে মহর্ষি গৌতম দ্বিতীয় সূত্র বলিয়াছেন :—

দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামুত্তরো-

ত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গঃ ॥

এই সূত্রে যথাক্রমে কথিত দুঃখ প্রভৃতির মধ্যে শেষোক্ত পদার্থ কারণ এবং তাহার অব্যবহিত পূর্বোক্ত পদার্থ তাহার কার্য। কারণের অভাবে কার্য জন্মে না। স্ততরাং কারণের নিবৃত্তিতে কার্যের নিবৃত্তিও বলা যায়। তাই গৌতম বলিয়াছেন যে, দুঃখ প্রভৃতির মধ্যে পর পরটির নিবৃত্তি প্রযুক্ত “তদনন্তর” অর্থাৎ তাহার অব্যবহিত পূর্বোক্ত পদার্থের নিবৃত্তি হওয়ায় অপবর্গ হয়। গৌতম পরে ধর্ম-জনক শুভকর্ম এবং অধর্ম-জনক অশুভকর্মেই “প্রবৃত্তি” বলিয়াছেন। কিন্তু এই সূত্রে সেই কর্মজন্ত ধর্ম ও অধর্মই “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। কারণ সেই ধর্মাদ্বৈতরূপ প্রবৃত্তিই জীবের জন্মের সাক্ষাৎ কারণ।

কর্ম-জন্য ধর্ম ও অধর্মের ফলেই অনাদিকাল হইতে জীবের নানাবিধ শরীর পরিগ্রহরূপ জন্ম হইতেছে। জন্ম হইলেই দুঃখ অবশ্যস্তাবী। স্ততরাং দুঃখের কারণ জন্ম। সেই জন্মের কারণ ধর্ম ও অধর্মরূপ **প্রবৃত্তি**। সেই প্রবৃত্তির কারণ রাগ ও দ্বেষরূপ **দোষ**। কারণ বিষয়বিশেষে আকাজ্জলরূপ রাগ ও দ্বেষবশতঃই মানব কর্ম করিয়া তজ্জন্য ধর্ম ও অধর্ম লাভ করে। সেই রাগ ও দ্বেষ না থাকিলে কর্ম করিলেও ধর্ম ও অধর্ম জন্মে না। সেই ধর্মাদ্বৈতজনক রাগ ও দ্বেষরূপ দোষের কারণ নানাপ্রকার **মিথ্যাজ্ঞান**। কারণ আত্মাদি বিষয়ে নানারূপ ভ্রমজ্ঞানবশতঃই ঐ “দোষ” জন্মে। অতএব সেই দোষের আত্যন্তিক নিবৃত্তি করিতে তাহার কারণ মিথ্যাজ্ঞানের আত্যন্তিক নিবৃত্তি আবশ্যক।

কিন্তু তত্ত্বজ্ঞান ব্যতীত তাহা কোন উপায়েই সম্ভব হইতে পারে না। তত্ত্বজ্ঞানের দ্বারা মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তি হইলে তাহার কার্য ‘দোষের’ নিবৃত্তি হয়। দোষের নিবৃত্তি হইলে তাহার কার্য—‘প্রবৃত্তির’ (ধর্ম ও অধর্মের) নিবৃত্তি হয়। প্রবৃত্তির নিবৃত্তি হইলে তাহার কার্য ‘জন্মের’ নিবৃত্তি হয়। সেই জন্মের নিবৃত্তি হইলে সর্ব দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হয়। উহাই নির্বাণ মুক্তিরূপ অপবর্গ। কারণের নিবৃত্তি-প্রযুক্ত কার্যের নিবৃত্তি ক্রমেই ঐ অপবর্ণের লাভ হয়। তাই

মহর্ষি গৌতম বলিয়াছেন, —“দুঃখ-জন্ম-প্রবৃত্তি-দোষ-মিথ্যাজ্ঞানানামুক্তরোত্তরাপায়ে তদনন্তরাপায়াদপবর্গঃ ॥

কিন্তু যে তত্ত্বজ্ঞান সমস্ত মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারা মুক্তির কারণ হয়, তাহা তত্ত্বসাক্ষাৎকার-স্বরূপ চরম তত্ত্বজ্ঞান। ‘নির্দিধ্যাসন’ অর্থাৎ যোগ শাস্ত্রোক্ত ধ্যান, ধারণা ও সমাধি ব্যতীত তাহা হইতে পারে না। চরম সমাধি বিশেষের পরে তাহা জন্মে। তাই গৌতম পরে বলিয়াছেন, “সমাধিবিশেষাভ্যাসাৎ ॥” (৪।২।৩৮)। কিন্তু প্রথমেই সেই সমাধি সম্ভব হয় না। প্রথমে ‘যম’ ও ‘নিয়মের’ দ্বারা এবং অধ্যাত্ম-শাস্ত্রোক্ত অগ্নাগ্র উপায়ের দ্বারা আত্মসংস্কার কর্তব্য। তাই গৌতম পরে বলিয়াছেন—

তদর্থং যম-নিয়মাভ্যামাত্ম-সংস্কারো

যোগাচ্চাধ্যাত্ম-বিধ্যাপায়ৈঃ ॥—৪।২।৪৬।

যোগ শাস্ত্রোক্ত “নিয়মের” মধ্যে ঈশ্বরপ্রণিধানই চরম। ঈশ্বরে সর্বকর্মাৰ্পণ বা ভক্তিবিশেষই ঈশ্বরপ্রণিধান।* বস্তুতঃ পরমেশ্বরে পরাভক্তি ব্যতীত তত্ত্বজ্ঞান লাভ হইতে পারে না। তাই শ্রুতি বলিয়াছেন,—“যশ্চ দেবে পরা ভক্তির্থা দেবে তথা গুরো।” সেই পরাভক্তির ফলে পরমাত্মার দর্শন হইলে তখন তাঁহারই অনুগ্রহে শরণাগত মুমুক্ সাধকের নিজ আত্মার স্বরূপ দর্শন হয়। সুতরাং তখন তাঁহার ‘হৃদয়গ্রন্থি’ অর্থাৎ পূর্বোক্ত অহঙ্কাররূপ মিথ্যাজ্ঞান বিনষ্ট হওয়ায় আর কখনও পুনর্জন্ম হইতে পারে না। তাই ঐ তাৎপর্য্যেই শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন—“মামুপেত্য তু কোন্ঠেয় পুনর্জন্ম ন বিগতে ॥” গীতা-(৮।১৬)।

মুণ্ডক উপনিষদেও ঐ তাৎপর্য্যে কথিত হইয়াছে,—“ভিগতে হৃদয়গ্রন্থিচ্ছিত্তস্তে সর্বসংশয়াঃ। ক্ষীয়ন্তে চাস্ত্র কৰ্ম্মাণি তস্মিন্ দৃষ্টে পরাবরে ॥” (২।২।৮) এবং ঐ তাৎপর্য্যেই শ্বেতাশ্বতর উপনিষদেও কথিত হইয়াছে—“তমেব বিদিত্বাতিমৃত্যুমেতি নাত্যঃ পন্থা বিগতেহয়নায়া।” (৬।৮) সেই মহেশ্বরের দর্শনই মুক্তি লাভে একমাত্র

* যোগদর্শনের সমাধিপাদে “ঈশ্বর-প্রণিধানায়া” এই শব্দের ভাঙে ব্যাসদেব বলিয়াছেন—“প্রণিধানাদ্ ভক্তিবিশেষাদাবজ্জিত ঈশ্বরস্তমনুগৃহীতি অভিধানমাত্রেণ।” টীকাকার বাচস্পতি মিশ্র ব্যাসদেবের ঐ কথার ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ঈশ্বর মুমুক্ যোগীর মানসিক, বাচিক ও কায়িক ভক্তিবিশেষ প্রযুক্ত আবজ্জিত অর্থাৎ অভিমুখীভূত হইয়া অভিধানমাত্রের দ্বারা অর্থাৎ এই যোগীর এই অতীষ্ট সিদ্ধ হউক—এইরূপ ইচ্ছা-মাত্রের দ্বারা তাঁহাকে অনুগ্রহ করেন। এই বিষয়ে বিস্তৃত আলোচনা মৎসম্পাদিত জ্ঞানদর্শনের পঞ্চমখণ্ডে ২০০—২০৬ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।

পদ্মা,—ইহা বলিলে উহা যে, মুক্তির চরম কারণ আত্মসাক্ষাৎকারের জনক, ইহাই বুঝা যায়। কারণ যাহাকে পদ্মা বলা হয়, তাহাকে চরম কারণ বলা যায় না; ফলকথা, মুমুক্শু মুক্তির চরম কারণ আত্ম-সাক্ষাৎকারের জগৎ সেই পরমেশ্বরের শরণাপন্ন হইলে তখন তাঁহারই অনুগ্রহে তাহার সেই আত্ম-সাক্ষাৎকার-রূপ তত্ত্বজ্ঞান জন্মে। তাই ঐ শ্বেতাশ্বর উপনিষদেই কথিত হইয়াছে—“তং হ দেবমাত্ম-বুদ্ধি-প্রকাশঃ মুমুক্শুর্ভে **অনুগমহং প্রাপ্তে** পরন্তু সর্বশেষে কথিত হইয়াছে—

যস্মৈ দেবে পরা ভক্তির্যথা দেবে তথা গুরোঃ।

তস্মৈতে কথিতা হৃথ্যাঃ প্রকাশন্তে মহাত্মনঃ ॥

পরমেশ্বরে এবং গুরুতে পরাভক্তি ব্যতীত পূর্বোক্ত বিষয়ে জ্ঞানলাভ হয় না এবং আত্মজ্ঞানের জগৎ মুমুক্শু পরমেশ্বরের শরণাপন্ন হইবেন, ইহাও পূর্বোক্ত শ্বেতাশ্বতর মন্ত্রে উপদিষ্ট হওয়ায় তত্ত্বজ্ঞানার্থী মুমুক্শুর পক্ষেও পরমেশ্বরে পরাভক্তি ও শরণাগতির অত্যাवশ্যকতা, স্বপ্রাচীন শ্রীত সিকান্ত, এ বিষয়ে সন্দেহ নাই।

‘ঋগ্বেদ-সংহিতা’র সপ্তম মণ্ডলের পঞ্চম অষ্টকে চতুর্থ অধ্যায়ে ৫২ম সূক্তে **জ্যাম্বকং যজ্ঞামহে** ইত্যাদি প্রসিদ্ধ মন্ত্রের শেষে **মৃত্যোমুক্ষীয়া মান্নতাং**— এই শ্রুতি বাক্যদ্বারাও পরমেশ্বরের নিকটে মুক্তির প্রার্থনা বুঝা যায়। বস্তুতঃ পরমেশ্বরের অনুগ্রহ ব্যতীত মুক্তির কারণ আত্মজ্ঞান লাভ হইতে পারে না। বেদান্ত দর্শনের ভাষ্যে (২।৩।৪১) অবৈতবাদী শঙ্করাচার্য্যও বলিয়াছেন,—“তদনুগ্রহহেতুকেনৈব চ বিজ্ঞানেন মোক্ষসিদ্ধিভিত্তিমহতি। কৃতঃ? তচ্শ্রুতেঃ।”

মার্কণ্ডেয় পুরাণেও দেবীমাহাত্ম্যের শেষে (১০ম অঃ) উক্ত শ্রীত সিকান্ত প্রকাশের জগৎই উপাখ্যান দ্বারা বর্ণিত হইয়াছে যে, মুমুক্শু সমাধি নামক বৈশেষ প্রার্থনানুসারে দেবী তাঁহাকে বর দান করিয়াছিলেন—**তব জ্ঞানং ভবিষ্যতি**।*

জ্ঞান সূত্রকার মহর্ষি গৌতমও পরে (৪।১।২১শ সূত্রে) সিকান্তরূপে ব্যক্ত করিয়াছেন যে, জীবের ধর্ম্মাধর্ম্ম সাপেক্ষ জগৎকর্তা পরমেশ্বরই সর্বকর্ম্মের কারয়িতা ও ফলদাতা। তাঁহার অনুগ্রহ ব্যতীত কাহারও কোন কর্ম্মই সফল হয় না সুতরাং মুক্তিও হইতে পারে না। পরে **জ্ঞানদর্শনে ঈশ্বর** প্রবন্ধে ইহা স্বব্যক্ত হইবে।

* “সোহপি বৈশ্বন্ততো জ্ঞানং বত্রে নির্বিঘ্নমানসঃ।

মমোতাহমিতি প্রাজ্ঞঃ সঙ্গ-বিচ্যুতিকারকং ॥

বৈশ্ববর্ধ্য! ত্বয়া যচ্চ বরোহম্মতোহভিবাঙ্কিতঃ।

তঃ প্রবচ্ছামি, সংসিদ্ধৌ তব জ্ঞানং ভবিষ্যতি ॥”

চতুর্থ অধ্যায়

জীবাত্মার শ্রবণ-মননের প্রয়োজন ও ব্যাখ্যা

প্রশ্ন হয় যে, আত্মার শ্রবণ ও মননের প্রয়োজন কি? উহার দ্বারা ত কাঁহারও আত্মদর্শন জন্মে না।

এতদ্বত্তরে বক্তব্য এই যে, প্রথমে আত্মার শ্রবণ ও মনন না করিলে প্রতিবিহিত নিদিধ্যাসন করা যায় না। কারণ প্রথমে যেরূপে আত্মার শ্রবণ হইয়াছে, সেইরূপেই তাঁহার মনন করিয়া, পরে সেইরূপেই তাহার ধ্যানাদি করিতে হইবে। ইহাই পূর্বোক্ত “শ্রোতব্যো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ” এই বৃহদারণ্যক শ্রুতি বাক্য দ্বারা উপদিষ্ট হইয়াছে। বস্তুতঃ আত্মার তত্ত্ব কি, ইহা প্রথমে শাস্ত্র হইতে শ্রবণ না করিলে মুমুক্ষু কিরূপে আত্মার ধ্যানাদি করিবেন? নিজদেহে যে আত্মবুদ্ধি আছে, তদনুসারে দেহই আত্মা, এইরূপে আত্মার ধ্যানাদি করিলে প্রকৃত আত্মদর্শন হইতে পারে না। সুতরাং আত্মতত্ত্বপ্রকাশক বেদাদি শাস্ত্র হইতেই প্রথমে আত্ম-তত্ত্ব শ্রবণ করিতে হইবে। শ্রবণ বলিতে এখানে কর্ণ দ্বারা কোন শব্দ শ্রবণ নহে। বেদাদি শব্দ প্রমাণজ্ঞাত আত্মার স্বরূপবিষয়ক যথার্থ শব্দ বোধই আত্মার শ্রবণ। তাহাও প্রথমে শাস্ত্রসিদ্ধান্তবিৎ সদগুরুর উপদেশানুসারেই করিতে হইবে।

পূর্বকালে মনের আত্মতত্ত্ববাদী কোন নাস্তিক, শ্রুতির কোন বাক্যবিশেষের দ্বারাও মনই আত্মা, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। এইরূপ দেহাত্মবাদী কোন নাস্তিক, শ্রুতির কোন বাক্যবিশেষের দ্বারাও দেহই আত্মা, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। এইরূপ ইন্দ্রিয়াত্মবাদী কোন নাস্তিক শ্রুতির কোন বাক্যবিশেষের দ্বারাও ইন্দ্রিয়বর্ণই আত্মা, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। এইরূপ কোন বৌদ্ধ, শ্রুতির কোন বাক্যবিশেষের দ্বারাও বুদ্ধি বা বিজ্ঞানই আত্মা, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। এইরূপে অপর কোন বৌদ্ধ, শ্রুতির কোন বাক্যবিশেষের দ্বারাও শূন্যই আত্মা, ইহা সমর্থন করিয়াছিলেন। “বেদান্তসারে” সদানন্দ যোগীন্দ্রও সেই সমস্ত শ্রুতি বাক্যের উল্লেখ পূর্বক এই সমস্ত কথা বলিয়া গিয়াছেন।

কিন্তু পূর্বোক্ত কোন মতই শ্রুতির সিদ্ধান্ত নহে। শ্রুতিতে পূর্বপক্ষরূপেও অনেক মতের প্রকাশ হইয়াছে এবং অনেক স্থলে নিম্নাধিকারীকে ক্রমশঃ প্রকৃত তত্ত্ব বুঝাইবার উদ্দেশ্যে প্রথমে অগ্ররূপ উপদেশও করা হইয়াছে। প্রাচীন কাল হইতে সেই সমস্ত অবলম্বন করিয়াই অনেক নাস্তিক, নিজ বুদ্ধিমূলক কৃতর্কের দ্বারা ভিন্ন ভিন্ন মত সমর্থন করিয়াছেন। ঐ সমস্ত নাস্তিকমতের বীজও শ্রুতিতেই আছে। কিন্তু শ্রুতির বাহ্য সিদ্ধান্ত, তাহা শাস্ত্রানুসারে বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে। বেদাদি কোন শাস্ত্র দ্বারা সমস্ত অধিকারীরই প্রথমে সিদ্ধান্ত বুঝিতে হইবে যে, আত্মার উৎপত্তি নাই, বিনাশ নাই। আত্মার কোন প্রকার বিকার নাই, আত্মা দেহাদি-ভিন্ন নিত্য। কারণ, শ্রুতি সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন—“অবিনাশী বা অরেহ্যমাভ্রাহ্মচ্ছিত্তি-বর্ধা” (বৃহদারণ্যক, ৪।৪।১০)। “ন জায়তে ম্রিয়তে বা বিপশিৎ”, “অজো নিত্যঃ শাস্বতোহয়ং পুরাণঃ”—(কঠ, ২।১।১৮)। শ্রীভগবানও বলিয়াছেন—

“ন জায়তে ম্রিয়তে বা কদাচিমাং ভূত্বা ভবিতা বা ন ভূয়ঃ।

অজো নিত্যঃ শাস্বতোহয়ং পুরাণো ন হন্যতে হন্যমানে শরীরে” ॥

“অচ্ছেদ্যোহয়মদাহোহয়মক্রেতোহশেষ্য এব চ।

নিত্যঃ সর্বগতঃ স্থাপুরচলোহয়ং সনাতনঃ ॥”—গীতা, ২।২০।২৪।

আত্মার কখনও উৎপত্তি নাই, বিনাশও নাই; আত্মা শাস্বত নিত্য। আত্মা অচ্ছেদ্য, অদাহ্য; আত্মা সর্বব্যাপী, আত্মা অচল অর্থাৎ গতিশূন্য এবং সনাতন। আত্মা—“ন হন্যতে হন্যমানে শরীরে”—অর্থাৎ শরীর বিনষ্ট হইলেও আত্মার বিনাশ হয় না,—এই সমস্ত কথার দ্বারা বুঝা যায় যে, আত্মা দেহ নহে, আত্মা ইন্দ্রিয় নহে, আত্মা মন নহে, আত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন নিত্য। কারণ, দেহাদি অচ্ছেদ্য অদাহ্য নহে, সর্বব্যাপী নহে—গতিহীন নহে। উক্তরূপে বিচার করিয়া শাস্ত্র দ্বারা আত্মা দেহাদি-ভিন্ন ও নিত্য, এইরূপ যে বোধ, তাহাই আত্মার শ্রবণ। প্রথমেই উহা কর্তব্য।

কিন্তু উক্তরূপে আত্মার শ্রবণ করিলেও নিজ শরীরাদিতে আত্মবুদ্ধিরূপ অহঙ্কারের নিবৃত্তি হয় না। অসংখ্য মানব আত্মার নিত্যত্ব শ্রবণ করিলেও তাঁহাদিগের পূর্ববৎ নিজশরীরাদিতে আত্মবুদ্ধির উদয় হইতেছে এবং তজ্জন্ম কুণ্ডলীয়ার প্রভাবে তাঁহাদিগেরও পূর্ববৎ নানাবিধ রাগদ্বেষাদির উদ্ভব হইতেছে। সুতরাং শাস্ত্রদ্বারা আত্মা দেহাদিভিন্ন নিত্য, এইরূপ শ্রবণ করিয়া, পরে ঐ শ্রবণরূপ

জ্ঞানজগৎ সংস্কারকে দৃঢ় করিবার নিমিত্ত উক্তরূপে আত্মার মনন কর্তব্য। যুক্তির দ্বারা উক্ত সিদ্ধান্তের বিবেচন বা অবধারণই আত্মার মনন। অহুমান-প্রমাণকেই যুক্তি বলে। মীমাংসকসম্মত “অর্থাপত্তি”রূপ যুক্তিও গৌতমের মতে অহুমান-বিশেষ। স্তত্রায় অহুমান-প্রমাণের দ্বারা—আত্মা দেহ নহে, আত্মা ইন্দ্রিয় নহে, আত্মা মন নহে, আত্মা দেহাদি-সমষ্টিরূপও নহে এবং আত্মা নিত্য—এইরূপ যে বোধ, তাহাই আত্মার মনন। পূর্বোক্ত শ্রবণের পরে উক্ত তত্ত্বের ধারণা বা ধ্যানই মনন নহে। কারণ উহা নিদিধ্যাসনের অন্তর্গত। কিন্তু মননের পরেই নিদিধ্যাসন বিহিত হইয়াছে। স্তত্রায় তৎপূর্বে অহুমান-প্রমাণরূপ তর্কের দ্বারা ই পূর্বোক্তরূপে আত্মার মনন কর্তব্য।

বৃহদারণ্যক উপনিষদে “শ্রোতবো মন্তব্যো নিদিধ্যাসিতব্যঃ” এই উপদেশে ভাষ্যকার আচার্য্য শঙ্করও “মন্তব্যঃ” এই পদের ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“পশ্চাৎমন্ত-ব্যস্তর্কতঃ।” অর্থাৎ আত্মার শ্রবণের পরে তর্কের দ্বারা মনন কর্তব্য।* উক্ত “তর্ক” শব্দের দ্বারা শঙ্করও বেদান্ত বাক্যের অবিরোধী অহুমান প্রমাণই গ্রহণ করিয়াছেন।

বেদান্ত দর্শনের দ্বিতীয় সূত্র-ভাষ্যে শঙ্কর ইহা ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন যে, † বেদান্ত বাক্যের অর্থজ্ঞানের দৃঢ়তার নিমিত্ত বেদান্ত বাক্যের অবিরোধী অহুমান প্রমাণও গ্রাহ্য। কারণ, ঐতিহ্য তর্কে সহায়রূপে স্বীকার করিয়াছেন। উক্ত স্থলে আচার্য্য শঙ্করের শেষ কথায় অহুমান-প্রমাণরূপ তর্ক দ্বারা ইহা যে, আত্মার মনন কর্তব্য, ইহা তাঁহারও সম্মত বুঝা যায়। তাই বৃহদারণ্যক-ভাষ্যে আত্মার নিত্যত্ব

* কঠোপনিষদের প্রথম অব্যায়ের দ্বিতীয় বসীতে আত্মাকে “অতর্ক্য” বলা হইয়াছে এক পরে কথিত হইয়াছে,—“নৈবা তর্কেণ মতিরাপনয়ো।” কিন্তু উক্ত ঐতিহ্য বাক্যে “তর্কেণ” এই একবচনান্ত “তর্ক শব্দের দ্বারা শাস্ত্রনিরপেক্ষ কেবল তর্কই বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার শঙ্কর ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“অতর্ক্যমতর্ক্যঃ স্ববুদ্ধাভ্যাহেন কেবলেন তর্কেণ।” “অনহি তর্কস্ত নিষ্ঠা কচিৎ বিজ্ঞতে।” “নৈবা তর্কেণ” স্ববুদ্ধাভ্যাহমাজ্ঞে।” বস্তুতঃ নিজবুদ্ধি মূলক কেবল তর্কের দ্বারা আত্মার যথার্থ জ্ঞান হয় না।

† সংস্কৃত ভূ বেদান্তবাক্যোক্ত জগতো জন্মাদিকারণ্যাদিষু তদর্থগ্রহণ-দার্ঢ্যায়ানুমানমপি বেদান্তবাক্যাবিরোধি প্রমাণঃ ভবন্ন নিবার্য্যতে। ঐতিহ্যে চ সহায়ত্বেন তর্কস্তাভ্যুপেয়ত্বাৎ। তথাহি “শ্রোতবো মন্তব্য” ইতি ঐতিহ্যঃ “পত্তিভ্যো মেধাবী গান্ধার্যানেবোপসঃপত্তেতৈবমেবেদাচার্য্যধান পুরুষো বেন” (ছান্দোগ্য, ৬।১৪।২) ইতি চ পুরুষবুদ্ধিসাহায্যমাহুনো দর্শয়তি।—শারীরকভাষ্য।

প্রতিপাদন করিতে তিনিও পরে—“শ্রায়াক্ষ” ইত্যাদি সম্বন্ধের দ্বারা আত্মার নিত্যত্বসাধক “শ্রায়” অর্থাৎ অতুমান-প্রমাণরূপ যুক্তিও প্রদর্শন করিয়াছেন।

মহর্ষি গৌতমের শ্রায়-দর্শন অধ্যাত্ম অংশে মননশাস্ত্র। তাই তিনি শ্রায়-দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ে মুমুকুর পক্ষে প্রতিবিহিত পূর্বোক্তরূপ আত্মমননের জগৎ অতুমান-প্রমাণরূপ বহু যুক্তিও প্রদর্শন করিয়া গিয়াছেন। আত্মা ইন্দ্রিয় নহে, আত্মা দেহ নহে, আত্মা মন নহে, স্ততরাং আত্মা ঐ দেহাদিসমষ্টিরূপও নহে এবং আত্মা অনাদি, নিত্য—ইহা তিনি বহু যুক্তির দ্বারা প্রতিপন্ন করিয়া গিয়াছেন। এখন তাহার কথিত ও স্মৃতিত সেই সমস্ত যুক্তিরও যথাসম্ভব ব্যাখ্যা কর্তব্য।

মহর্ষি গৌতম প্রথমে আত্ম-পরীক্ষায় ইন্দ্রিয়াত্ম-বাদের খণ্ডন করিতে প্রথম সূত্র বলিয়াছেন—

দর্শনস্পর্শনাভ্যামেকার্থ-গ্রহণাৎ । ৩।১।১

অর্থাৎ চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা এবং শ্রুতিরিন্দ্রিয় দ্বারা এক বিষয়ের প্রত্যক্ষ জ্ঞান হওয়ায় আত্মা ইন্দ্রিয় নহে। তাৎপর্য এই যে, কেহ কোন বিষয়কে চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা দর্শন করিয়া শ্রুতিরিন্দ্রিয়ের দ্বারা উহার স্বাচ-প্রত্যক্ষ করিলে পরে তাহার এইরূপ জ্ঞান জন্মে যে,—যে আমি চক্ষুরিন্দ্রিয় দ্বারা ইহা দেখিয়াছি, সেই আমিই—শ্রুতিরিন্দ্রিয় দ্বারা ইহা প্রত্যক্ষ করিতেছি। অতএব বুঝা যায় যে, উক্তস্থলে তাহার চক্ষুরিন্দ্রিয় ও শ্রুতিরিন্দ্রিয় যথাক্রমে পূর্বজাত প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্তা নহে; কিন্তু তন্নিম্ন কোন এক পদার্থই ঐ প্রত্যক্ষদ্বয়ের কর্তা। স্ততরাং সেই পদার্থই আত্মা। কারণ, যে পদার্থ জ্ঞাতা অর্থাৎ জ্ঞানের আশ্রয়, তাহাই আত্মা। গৌতমের মতে জীবাাত্মাতেই প্রত্যক্ষাদি জ্ঞান জন্মে, ইহা মনে রাখিতে হইবে। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

পরন্তু আমি চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা দর্শন করিতেছি, শ্রুতিরিন্দ্রিয়ের দ্বারা স্বাচ-প্রত্যক্ষ করিতেছি, শ্রাণেন্দ্রিয়ের দ্বারা গন্ধ গ্রহণ করিতেছি, ইত্যাদি প্রকারে আমাদেরিগের যে, ঐ সমস্ত জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে, তদ্বারাও বুঝা যায় যে, আত্মা চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন। কারণ, করণ হইতে কর্তা ভিন্ন পদার্থ। নচেৎ চক্ষু আমি দেখিতেছি, কর্ণ আমি শুনিতেছি, এইরূপে আমার দর্শনাদি জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে না কেন? বিবক্ষাবশতঃ কখনও চক্ষু দেখিতেছে, কর্ণ শুনিতেছে, এইরূপ বাক্য-প্রয়োগ হইলেও ঐরূপে কাহারও দর্শনাদি জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে না আমি কাণ, আমি অক্ষ, আমি বধির, এইরূপে যে বোধ হয়, তদ্বারাও চক্ষুরাদি

ইন্দ্রিয়ই আত্মা, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। কারণ ঐরূপ বোধ ভ্রমাত্মক। পরন্তু আমার চক্ষু কাণ বা অঙ্গ, আমার কর্ণ বধির, এইরূপ বোধও হইয়া থাকে। সুতরাং বাহ্যর চক্ষু কাণ বা অঙ্গ, এই রূপ অর্থেই সেই ব্যক্তিতে কাণ বা অঙ্গ শব্দের প্রয়োগ হয়, ইহাই বলিতে হইবে।

গৌতম পরে পূর্বপক্ষ সূত্র বলিয়াছেন—**ম বিষয়-ব্যবস্থানাং**। অর্থাৎ আত্মা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন নহে। যে হেতু ইন্দ্রিয়বর্গের বিষয়-নিয়ম আছে। অতএব ইন্দ্রিয়বর্গই নিজ নিজ বিষয়ের প্রত্যক্ষকর্তা আত্মা। এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে গৌতম বলিয়াছেন—

তদ্ব্যবস্থানাদেবাত্ম-সম্ভাবাদপ্রতিষেধঃ ॥ ৩।১।৩

অর্থাৎ ভ্রাণাদি পঞ্চ বহিরিন্দ্রিয়ের বিষয়-নিয়মবশতঃই ইন্দ্রিয় ভিন্ন আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধ হওয়ায় উহার প্রতিষেধ হয় না। তাৎপর্য এই যে, গন্ধাদি পঞ্চ বিষয়ের মধ্যে গন্ধই ভ্রাণেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয় এবং রসই রসনেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয় এবং রূপই চক্ষুরিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয় এবং স্পর্শই ত্বগিন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয় এবং শব্দই শ্রবণেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয়—এইরূপ নিয়ম থাকায় প্রতিপন্ন হয় যে, কোন বহিরিন্দ্রিয় গন্ধাদি সর্ববিষয়ের জ্ঞাতা হইতে পারে না। কিন্তু তব্ভিন্ন কোন এক পদার্থই ঐ সমস্ত বিষয়ের প্রত্যক্ষকর্তা আত্মা। পরন্তু যে আমি গন্ধের প্রত্যক্ষ করিতেছি, সেই আমিই রূপাদি বিষয়ের প্রত্যক্ষ করিতেছি, এইরূপ মানস প্রত্যক্ষের দ্বারা ঐ সমস্ত বিষয়ের জ্ঞাতা এক আত্মাই সিদ্ধ হয়।

ইন্দ্রিয়াত্মবাদ খণ্ডন করিতে গৌতম পরে আবার বলিয়াছেন—

সব্যদৃষ্টোত্তরেণ প্রত্যভিজ্ঞানাং ॥ ৩।১।২

‘সব্যেন বামেন চক্ষুষা দৃষ্টশ্চ ইতরেণ দক্ষিণেন চক্ষুষা প্রত্যভিজ্ঞানাং’—অর্থাৎ বাম চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বিষয়ের দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা প্রত্যভিজ্ঞা হওয়ায় চক্ষুরিন্দ্রিয় আত্মা নহে।

তাৎপর্য এই যে, ইন্দ্রিয়কে আত্মা বলিলে চক্ষুরিন্দ্রিয়কেই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের কর্তা আত্মা বলিতে হইবে। কিন্তু তাহা হইলে বাম চক্ষুর দ্বারা দৃষ্ট বিষয়ের দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারা যে প্রত্যভিজ্ঞা হয়,—তাহা হইতে পারে না। কারণ, দক্ষিণ চক্ষু সে বিষয় পূর্বে দেখে নাই। যে যাহা পূর্বে দেখে নাই, সে তাহা প্রথমে দেখিলে তাহার ‘সোহয়ং’ অর্থাৎ সেই পূর্বদৃষ্ট বিষয় এই,—এইরূপে সেই প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না।

উক্তরূপ প্রত্যক্ষের নাম প্রত্যক্ষিত্তা। পূর্বদৃষ্ট বিষয়ের সংস্কার জন্ম স্বরণ ব্যতীত ঐরূপ প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না। কিন্তু কেহ কোন বিষয়কে পূর্বে বাম চক্ষুর দ্বারা দেখিয়া পরে সেই বাম চক্ষু বিনষ্ট হইলেও দক্ষিণ চক্ষুর দ্বারাও সেই বিষয়কে 'সোহয়ং' এইরূপে প্রত্যক্ষ করে। অতএব চক্ষুরিন্দ্রিয়কে চাক্ষুষ প্রত্যক্ষের কর্তা আত্মা বলা যায় না।

পরন্তু কাহারও চক্ষুরিন্দ্রিয় সম্পূর্ণ বিনষ্ট হইলেও সেই ব্যক্তি তাহার পূর্বদৃষ্ট অনেক বিষয় স্বরণ করিয়া বলে। কিন্তু সেই স্বরণ কর্তা কে? বিনষ্ট চক্ষুরিন্দ্রিয়কে অথবা বর্তমান অথবা কোন ইন্দ্রিয়কে সেই বিষয়ের স্বরণ-কর্তা বলাই যায় না। অতএব ইন্দ্রিয় ভিন্ন কোন স্থায়ী পদার্থকেই পূর্বে সেই বিষয়ের দ্রষ্টা ও পরে স্বরণ-কর্তা বলিতে হইবে। সেই পদার্থই আত্মা।

ইন্দ্রিয় আত্মা নহে,—এই সিদ্ধান্ত প্রতিপন্ন করিতে গৌতম পরে বলিয়াছেন—

ইন্দ্রিয়ান্তর-বিকারাৎ। ৩।১।১২

তাৎপর্য্য এই যে, কোন অন্নরসবিশিষ্ট ফলের রূপ দর্শন বা গন্ধ গ্রহণ হইলে তখন কাহারও রসনেন্দ্রিয়ের বিকার জন্মে অর্থাৎ জিহ্বায় জলের আবির্ভাব হয়। কিন্তু কেন তখন তাহার জিহ্বা জলার্দ্র হয়? ইহা বিচার করিলে বুঝা যায় যে, তখন তাহার সেই পূর্বাভূত অন্নরসের স্বরণ হওয়ায় তজ্জাতীয় রসাস্বাদে অভিলাষ-রূপ লোভ জন্মে। নচেৎ উহা হইতে পারে না। কারণ, যাহার তখন তদ্বিষয়ে কিছুমাত্র লোভ জন্মে না, তাহার সেই ফল দেখিলেও ঐরূপ রসনেন্দ্রিয়ের বিকার হয় না, ইহা পরীক্ষিত সত্য। কিন্তু যাহার সেই ফলের রসাস্বাদে লোভ জন্মে, তাহার পূর্বাভূত তজ্জাতীয় রসের স্বরণ আবশ্যক। নচেৎ তাহার তদ্বিষয়ে লোভ জন্মিতে পারে না। সুতরাং উক্তস্থলে সেই অন্নরসের স্বরণকর্তা কে? ইহা বিচার করিয়া বলা আবশ্যক।

সেই ব্যক্তির চক্ষুরিন্দ্রিয় অথবা শ্রোত্রেন্দ্রিয়ই সেখানে সেই অন্নরসের স্বরণ করে, ইহা বলা যায় না, কারণ ঐ ইন্দ্রিয়দ্বয় কখনও অন্নরসের অনুভব করে নাই। অন্নরস চক্ষু বা শ্রোত্রেন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য বিষয়ই নহে। সেই ব্যক্তির রসনেন্দ্রিয়ই উক্ত স্থলে পূর্বাভূত অন্নরসের স্বরণ করিয়া তজ্জাতীয় রসাস্বাদে অভিলাষী হয়, ইহাও বলা যায় না। কারণ, উক্ত স্থলে সেই ব্যক্তির রসনেন্দ্রিয় সেই ফলের রূপ দর্শনও করে নাই—গন্ধ গ্রহণও করে নাই। রূপ বা গন্ধ তাহার গ্রাহ্য বিষয়ই নহে।

কিন্তু যে অম্মফলের রূপ দর্শন বা গন্ধ গ্রহণ করে, তাহারই সেখানে পূর্বানুভূত অম্ম-
রসের স্মরণ হওয়ায় রসেন্দ্রিয়ের পূর্বোক্তরূপ বিকার হইতে পারে এবং কাহারও
তাহা হইয়া থাকে। অতএব ঐরূপ হয় না। অতএব প্রতিপন্ন হয় যে, উক্ত স্থলে
ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন কোন পদার্থ ই সেই অম্মফলের রূপ দর্শন বা গন্ধ গ্রহণ করিয়া
তাহার পূর্বানুভূত অম্মরসের স্মরণ করিয়া তজ্জাতীয় রসাস্বাদে অভিলাষী হয়। সেই
পদার্থ ই আত্মা।

কেহ যদি বলেন, যে, স্মরণীয় বিষয়েই স্মৃতি জন্মে। আত্মা স্মরণীয় বিষয় নহে।
স্মৃতরাং তাহাতে কোন স্মৃতি জন্মে না। অতএব স্মৃতির দ্বারা পৃথক্ আত্মার
অস্তিত্ব প্রতিপন্ন হয় না। মহর্ষি গোতম পরে নিজেই উক্ত পূর্বপক্ষের উল্লেখপূর্বক
উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন—

তদাত্ম-গুণহ্রস্বদ্বাবাদপ্রতিষেধঃ ॥ ৩।১।১৪

তাৎপর্য্য এই যে, স্মৃতি জ্ঞানবিশেষ, স্মৃতরাং উহা গুণ-পদার্থ। কিন্তু উহা
আত্মার গুণ হইলেই উহার উপপত্তি হয়, অর্থাৎ চিরস্থায়ী আত্মা ব্যতীত আর
কোন পদার্থকেই স্মৃতির আশ্রয় বা আধার বলা যায় না। স্মরণীয় বিষয়কে স্মৃতির
আধার বলা যায় না। কারণ বিনষ্ট বিষয়েও স্মৃতি জন্মিতেছে। কিন্তু যাহা বিনষ্ট
যাহা নাই, তাহা কখনই স্মৃতির আধার হইতে পারে না। ভিন্ন ভিন্ন ইন্দ্রিয়ই,
ভিন্ন ভিন্ন অনুভব জন্ম ভিন্ন ভিন্ন সংস্কার ও তজ্জন্ম ভিন্ন ভিন্ন স্মৃতির আধার হয়,
ইহাও বলা যায় না। কারণ, কোন ইন্দ্রিয়ের ধ্বংস হইলেও তদ্বারা পূর্বানুভূত
সেই বিষয়ের স্মৃতি জন্মে। বিনষ্ট ইন্দ্রিয় কখনই সেই স্মৃতির আধার হইতে পারে
না। অতএব ইন্দ্রিয় আত্মা নহে।

দেহও আত্মা নহে

নাস্তিকশিরোমণি চার্বাক বলিয়াছেন যে, দেহই স্মৃতির আধার। কারণ দেহই
আত্মা, দেহই স্মরণ করে। কিন্তু ইহাও বলা যায় না। কারণ, বাল্য যৌবনা-
দিভেদে দেহেরও ভেদ হয়। আমার বাল্যকালে যে শরীর ছিল, এই বৃদ্ধকালে সেই
শরীর নাই। শরীরের পরিমাণভেদপ্রযুক্তও শরীরের ভেদ স্বীকার্য্য। স্মৃতরাং
অত্যাগত পরমাণুর সংযোগে আমার যে পৃথক শরীরের সৃষ্টি হইয়াছে, ইহাও স্বীকার্য্য।
তাহা হইলে আমি আমার বাল্যকালে দৃষ্ট কত বিষয় এখনও কেন স্মরণ করিতেছি?
আমি কে? এই দেহই আমি হইলে বৃদ্ধকালীন এই দেহ কখনই তাহা স্মরণ

করিতে পারে না। কারণ, এই দেহ বাল্যকালে না থাকায় ইহা তখন সেই সমস্ত বিষয় দর্শন করে নাই। হুতরাং তজ্জ্ঞা কোন সংস্কারও এই দেহে নাই।

যদি বল যে, আমার বাল্যকালীন সেই শরীরে তৎকালে সেই সমস্ত বিষয়ের দর্শন জ্ঞা যে সমস্ত সংস্কার জন্মিয়াছিল, তাহাই আমার এই দেহে সংক্রান্ত হওয়ায়, তজ্জ্ঞাই আমার এই ভিন্ন দেহরূপ আত্মাও সেই সমস্ত বিষয় স্মরণ করে। কিন্তু ইহাও বলা যায় না। কারণ, সংস্কারের গতিক্রিয়া না থাকায় তাহার এক দেহ হইতে অত্র দেহে গতিবিশেষরূপ সংক্রম হইতে পারে না। আর তাহা হইলে মাতার কুক্ষিস্থ শিশুর শরীরেও মাতার শরীরস্থ সংস্কার হয় না কেন? সেই শিশুও পরে তাহার মাতার অন্তর্ভূত বিষয়ও স্মরণ করে না কেন?

যদি বল, উপাদান-কারণ যে শরীর, তদগত সংস্কারই তাহার কার্যরূপ অত্র শরীরে সংক্রান্ত হয়, ইহাই নিয়ম। মাতার শরীর তাহার কুক্ষিস্থ শিশুর শরীরের উপাদান-কারণ নহে। কিন্তু ইহা বলিলে বাল্যকালীন শরীরস্থ সংস্কারও বৃদ্ধকালীন শরীরে সংক্রান্ত হইতে পারে না। কারণ বাল্যকালীন সেই শরীর বহু পূর্বে বিনষ্ট হওয়ায় তাহা কখনই বৃদ্ধকালীন শরীরের উপাদান-কারণ হইতে পারে না। যদি বল, বৃদ্ধকালীন শরীরে তজ্জাতীয় অত্র সংস্কারের উৎপত্তিই হইয়া থাকে, উহাই সংস্কারের সংক্রম। কিন্তু ইহাও বলা যায় না। কারণ, তাহাতে তজ্জাতীয় অত্র সংস্কারের উৎপাদক কারণ নাই। বৃদ্ধকালীন দেহ সেই সমস্ত বিষয়ের দর্শন না করায় তাহাতে তদ্বিষয়ে অত্র সংস্কারও জন্মিতে পারে না। যে যাহা কখনও অন্তর্ভব করে নাই, তাহার সে বিষয়ে কোন সংস্কারই জন্মিতে পারে না, ইহা সকলেরই স্বীকৃত সত্য। অতএব স্মৃতি দেহেরই গুণ, দেহই আত্মা, ইহাও কখনও বলা যায় না।

চৈতন্য বা জ্ঞান যে, শরীরের বিশেষ গুণ নহে অর্থাৎ শরীরই জ্ঞাতা বা আত্মা নহে,—ইহা সমর্থন করিতে মহর্ষি গৌতম পরে বলিয়াছেন—

যাবচ্ছরীরভাবিত্বাদ্রূপাদীনাম্ ॥ ৩।২।৪৭ ॥

তাৎপর্য্য এই যে,—যে কাল পর্য্যন্ত শরীর বিত্তমান থাকে, সেই কাল পর্য্যন্ত তাহাতে কোন প্রকার রূপ, রস প্রভৃতি বিশেষ গুণও বিত্তমান থাকে। অতএব জ্ঞান যদি শরীরেরই বিশেষ গুণ হয়, তাহা হইলে শরীর বিত্তমান থাকা পর্য্যন্ত তাহাতে কোন প্রকার জ্ঞানও বিত্তমান থাকিবে। শরীর কখনও জ্ঞানরূপ বিশেষ

গুণ-শূণ্য হইতে পারে না। কিন্তু শরীর বিद्यমান থাকিলেও কোন কোন সময়ে তাহাতে কোন জ্ঞানই থাকে না। অতএব জ্ঞান শরীরের বিশেষ গুণ নহে।

দেহাত্মবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, শরীরের সমস্ত বিশেষ গুণই রূপাদির দ্বারা শরীরস্থিতি পর্য্যন্ত বিद्यমান থাকিবে—এইরূপ নিয়মের কোন প্রমাণ নাই; শরীরের সমস্ত বিশেষ গুণই ত একজাতীয় নহে। সুতরাং শরীরে অস্থায়ী বিশেষ গুণও থাকিতে পারে। তাই মহর্ষি গোতম পরে আবার বলিয়াছেন—

শরীরব্যাপিহাং ॥ ৩।২।৫০ ॥

অর্থাৎ জ্ঞান শরীরব্যাপী, শরীরের সর্বাংশেই জ্ঞান জন্মে। অতএব জ্ঞান শরীরেরই বিশেষ গুণ—ইহা বলা যায় না। তাৎপর্য্য এই যে, শরীরের হস্তপদাদি সমস্ত অবয়বেই যখন জ্ঞান জন্মে, তখন সেই সমস্ত অবয়বকেই জ্ঞানের আধার বলিলে প্রত্যেক শরীরেই ভিন্ন ভিন্ন বহু জ্ঞাতা বা আত্মা স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু হস্তপদাদি ভিন্ন ভিন্ন অবয়বগুলি সমস্তই পৃথক্ পৃথক্ আত্মা—ইহা নিশ্চয়। পরন্তু যে আমি হস্ত দ্বারা স্পর্শ করিতেছি, সেই আমিই চক্ষুর দ্বারা দর্শন করিতেছি, কর্ণ দ্বারা শুনিতেছি—এইরূপ বোধই জন্মে। প্রত্যেক শরীরেই যে, ভিন্ন ভিন্ন জ্ঞানের কর্তা বহু আত্মা—ইহা সকলেরই অস্বভাব-বিরুদ্ধ। আর প্রত্যেক শরীরেই বহু আত্মা স্বীকার করিলে সর্বকারণে সকলের ঐকমত্য কখনই সম্ভব না হওয়ায় কোন আত্মারই সর্বকারণ্যনির্বাহ হইতে পারে না। পরন্তু অনেক সময়ে সকলের বৈমত্যমূলক বিরোধবশতঃ বহু অনর্থপাতেরও আপত্তি হয়। পরন্তু শরীরের প্রত্যেক অবয়বই জ্ঞাতা হইলে কোন ব্যক্তি যখন অপরকে হস্ত দ্বারা স্পর্শ করে, তখন তাহার সেই হস্তেই ঐচ্ছিক প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞান ও তজ্জগৎ সংস্কার জন্মে—ইহা স্বীকার্য্য। কিন্তু পরে কখনও সেই ব্যক্তির সেই হস্ত ছিন্ন হইলেও সেই ব্যক্তি কিরূপে তাহাকে স্মরণ করে? তাহার সেই পূর্বোৎপন্ন প্রত্যক্ষের কর্তা সেই হস্ত তখন তাহার নাই। তাহার সেই হস্তস্থিত সেই সংস্কার যে, তাহার অগ্নি কোন অবয়বে সংক্রান্ত হইতে পারে না, ইহার কারণ পূর্বেই বলিয়াছি।

পরন্তু শরীরেই চৈতন্য বা জ্ঞান জন্মে—ইহা বলিলে সেই শরীর-নির্বাহক মূল পরমাণুতেও চৈতন্য স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, মূল পরমাণুতে চৈতন্য না থাকিলে তাহার কার্য্যরূপ শরীরে চৈতন্য জন্মিতে পারে না। জ্ঞানেরই অপর নাম চৈতন্য এবং উহা গুণ-পদার্থ। কিন্তু উপাদান কারণে যে বিশেষ গুণ থাকে, তাহাই

তাহার কার্যদ্রব্যে তজ্জাতীয় বিশেষ গুণ উৎপন্ন করে। স্ততরাং শরীরের সাক্ষাৎ উপাদান-কারণ হস্তপদাদির শ্রায় তাহার মূল পরমাণুতেও চৈতন্য স্বীকার্য। কিন্তু সেই মূল পরমাণুতে কিরূপে চৈতন্য জন্মিবে? চার্বাক নিত্য চৈতন্য মানেন না; তাঁহার মতে সমস্তই অনিত্য। পরন্তু পরমাণুতে চৈতন্য স্বীকার করিলে ঘট পটাদি সমস্ত জড় বস্তুকেও চেতন বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু চার্বাকও তাহা স্বীকার করেন না। স্ততরাং শরীরেই চৈতন্য জন্মে, শরীরই জ্ঞাতা আত্মা, ইহা কিছুতেই বলা যায় না।

নাস্তিক-শিরোমণি চার্বাক অতীন্দ্রিয় কোন পদার্থ মানেন নাই। স্ততরাং তাঁহার মতে অতীন্দ্রিয় পরমাণু নাই; কিন্তু তিনি ক্ষিতি, জল, তেজ ও বায়ু—এই চতুর্ভূত স্বীকার করিয়া তাহার অতি সূক্ষ্ম অংশও অবশ্য স্বীকার করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে,—যেমন গুড় ও তণ্ডুলে মাদকত্ব না থাকিলেও ঐ উভয় দ্রব্যের মিশ্রণে উৎপন্ন দ্রব্যে মাদকত্ব জন্মে, তদ্রূপ অতি সূক্ষ্ম চতুর্ভূতে চৈতন্য না থাকিলেও তাহাদিগের বিলক্ষণ সংযোগে উৎপন্ন শরীরে চৈতন্য জন্মে।

কিন্তু চার্বাকের এই কথাও অগ্রাহ। কারণ, গুড় ও তণ্ডুলে একেবারেই মদ-শক্তি বা মাদকত্ব না থাকিলে ঐ উভয় দ্রব্যের মিশ্রণে উৎপন্ন মত্তে কখনই মাদকত্ব জন্মিতে পারে না। তাহা হইলে যে কোন উভয় দ্রব্যের মিশ্রণে উৎপন্ন দ্রব্যমাত্রই মত্তের শ্রায় মাদক কেন হয় না? ফল কথা, চৈতন্য বা জ্ঞানকে শরীরের গুণ বলিতে হইলে শরীরের হস্তপদাদি প্রত্যেক অবয়ব এবং তাহার মূল পরমাণুতেও চৈতন্য স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু তাহা কিছুতেই স্বীকার করা যায় না; স্ততরাং স্মৃতি নামক জ্ঞান যে, শরীরের গুণ—ইহাও বলা যায় না। পরন্তু নবজাত শিশুর প্রথম স্তন্যপানাদিতে ইচ্ছার কারণ—যে স্মৃতিবিশেষ, তাহা তাহার সেই শরীরে তখন জন্মিতেই পারে না। কারণ তৎপূর্বে তাহার সেই শরীর কখনও স্তন্যপানাদিকে নিজেই ইষ্টজনক বলিয়া অনুভব করে নাই। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। ফল কথা, দেহও আত্মা নহে।

মনও আত্মা নহে

পূর্বপক্ষ হইতে পারে যে, যে সমস্ত যুক্তির দ্বারা চক্ষুরাদি বহিরিন্দ্রিয় ও শরীর হইতে ভিন্ন আত্মার অস্তিত্ব সিদ্ধ হইতেছে, সেই সমস্ত যুক্তির দ্বারা চিরস্থায়ী নিত্য মনেরই আত্মত্ব সিদ্ধ হইতে পারে। অর্থাৎ চৈতন্য বা জ্ঞান, মনেরই গুণ—মনই

জ্ঞাতা—ইহা বলা যায়। মহর্ষি গৌতম পরে নিজেই এই পূর্বপক্ষের উল্লেখ করিয়া তত্ত্বেরে বলিয়াছেন—

জ্ঞাতুজ্ঞানসাধনোপপত্তেঃ সংজ্ঞাভেদমাত্রম্ ॥ ৩।১।১৬ ॥

তাৎপর্য্য এই যে—যে পদার্থ জ্ঞানের কর্ত্তা বা জ্ঞাতা, তাহার সমস্ত জ্ঞানেরই সাধন বা করণ আছে। নচেৎ তাহার কোন জ্ঞানই জগিতে পারে না। সুতরাং সেই জ্ঞাতার স্বথ-দুঃখাদির প্রত্যক্ষেরও কোন করণ অবশ্য স্বীকার্য্য, তাহারই নাম মন। সুতরাং উহা জ্ঞানের কর্ত্তা বা জ্ঞাতা হইতে পারে না। কারণ, কর্ত্তা ও করণ ভিন্ন পদার্থ। তবে যদি জ্ঞাতাকে মন বলিয়া উহার স্বথ-দুঃখাদি ভোগের করণ—পৃথক্ কোন অন্তরিস্থি, অত্র নামে স্বীকার কর, তাহা হইলে নামভেদমাত্রই হইবে, পদার্থের কোন ভেদ হইবে না। কারণ স্বথ-দুঃখাদি ভোগের কর্ত্তা এবং উহার করণ পৃথকরূপে স্বীকৃত হইতেছে। কিন্তু স্বথ-দুঃখাদি ভোগের করণরূপে যে অন্তরিস্থি ‘মন’ নামে স্বীকৃত হইয়াছে, তাহাকেই জ্ঞাতা বলা যাইবে না। কারণ উহা করণরূপেই সিদ্ধ হইয়াছে।

পূর্বপক্ষবাদী যদি বলেন যে,—জ্ঞাতার বাহ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষেই করণ আছে, কিন্তু স্বথ-দুঃখাদির প্রত্যক্ষে কোন করণ নাই। সুতরাং মনকে জ্ঞানের কর্ত্তাই বলিব। এতদ্বত্ত্বের মহর্ষি গৌতম পরে বলিয়াছেন—

নিয়মশ্চ নিরনুমানঃ ॥ ৩।১।১৭ ॥

তাৎপর্য্য এই যে, বাহ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়করণ, কিন্তু স্বথ-দুঃখাদি প্রত্যক্ষের কোন করণ নাই—এইরূপ নিয়ম নিস্প্রমাণ। পরন্তু আমাদের বাহ্য বিষয়ের প্রত্যক্ষের দ্বারা স্বথ-দুঃখাদির প্রত্যক্ষেরও অবশ্য কোন করণ আছে,—ইহাই অনুমান-প্রমাণসিদ্ধ। সেই করণই “মন” নামে কথিত হইয়াছে। সুতরাং উহাকে জ্ঞানের কর্ত্তা বা জ্ঞাতা বলা যায় না। কারণ, তাহা জ্ঞানের করণ, তাহা জ্ঞানের কর্ত্তা হইতে পারে না। পরন্তু আমি চক্ষুর দ্বারা রূপ দর্শন করিতেছি, শ্রাবণের দ্বারা গন্ধ গ্রহণ করিতেছি, ইত্যাদি প্রকার মানস-প্রত্যক্ষের পরে যেমন চক্ষুরাদি করণকে জ্ঞানের কর্ত্তা হইতে ভিন্ন বলিয়াই বুঝা যায়, তদ্রূপ, আমি মনের দ্বারা স্বথবোধ করিতেছি, দুঃখবোধ করিতেছি,—ইত্যাদি প্রকার মানস-প্রত্যক্ষের পরে মনকেও জ্ঞাতা হইতে ভিন্ন বলিয়াই বুঝা যায়। সুতরাং মন জ্ঞাতা নহে

অর্থাৎ জ্ঞান মনের গুণ নহে। গৌতম পরে তদ্বিষয়ে আরও অনেক যুক্তি বলিয়াছেন।

এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, মহর্ষি গৌতম মনকে অতি সূক্ষ্ম পদার্থ বলিয়া সমর্থন করায় তদ্বারাও জ্ঞানাদি যে, মনের ধর্ম নহে অর্থাৎ মন জ্ঞাতা নহে, — ইহা প্রকটিত হইয়াছে। কারণ, অতিসূক্ষ্ম দ্রব্যের শ্রায় তৎগত গুণাদিরও লৌকিক প্রত্যক্ষ হয় না। স্মতরাং জ্ঞান ও স্মৃৎ-হুংখাদি মনের ধর্ম হইলে সেই জ্ঞানাদির লৌকিক মানস প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। পরন্তু অতি সূক্ষ্ম মন জ্ঞাতা হইলে উহা শরীরের সর্বাংশে বিद्यমান না থাকায় সর্ব শরীরে কখনও সেই মনে কোন জ্ঞান জন্মিতে পারে না। কিন্তু অনেক সময়ে শরীরের সর্বাংশেই আত্মাতে জ্ঞান জন্মে। প্রবল শীতার্ভ ব্যক্তি সর্বশরীরেই শীত বোধ করে। পীড়া বিশেষ হইলে রোগী সর্বশরীরেই বেদনা বা ক্লেশ বোধ করে। স্মতরাং সর্বশরীরেই যে বোদ্ধা আত্মা আছে—ইহা স্বীকার্য। কিন্তু মন আত্মা হইলে শরীরের সর্বত্র উহার সত্তা সম্ভব হয় না। অতএব মন আত্মা নহে। আত্মা আকাশের শ্রায় সর্বব্যাপী। বৈশেষিক দর্শনে কণাদ বলিয়াছেন,—**বিভবান্নহানাকাশস্তথাচাত্মা**। (৭।১।২২) “বিভবাং” অর্থাৎ বিভূত্ব (সর্বব্যাপিত্ব) বশতঃ আকাশ মহান্, সেইরূপ জীবাত্মাও মহান্। শ্রায়-স্মৃতকার গৌতমেরও উহাই মত। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে। *

* অবশ্য জীব অণু—ইহাও প্রাচীন মত আছে। বৈষ্ণব দার্শনিকগণ উক্ত মতই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু শ্রায়বৈশেষিকাদি সম্প্রদায়ের মতে প্রত্যেক জীবাত্মাই আকাশের শ্রায় সর্বব্যাপী। ত্রীভগবান্ও জীবাত্মার স্বরূপবর্ণনাই বলিয়াছেন—“নিত্যঃ সর্বগতঃ স্থাপুরচলোৎসং সনাতনঃ” (গীতা ২।২৪)। বিষ্ণুপুরাণেও স্পষ্ট কথিত হইয়াছে—“পুমান্ সর্বগতো ব্যাপী আকাশবদয়ঃ ষতঃ” ইত্যাদি (২।১৫।২৪)। উক্ত মতে নির্বিবকার নিরবয়ব জীবাত্মার সঙ্কোচ বিকাশ ও গতাগতি সম্ভবই নহে। সংখ্যাদি সম্প্রদায়ের মতে জীবের স্থূল শরীর হইতে সূক্ষ্ম শরীরেই উৎক্রান্তি ও গতাগতি হয় এবং উহাই শাস্ত্রে জীবের উৎক্রান্তি ও গতাগতি বলিয়া কথিত হইয়াছে। কিন্তু কণাদও গৌতম সূক্ষ্ম শরীরের উল্লেখ না করায় উৎক্রান্তিগের মতে জীবের মনই সূক্ষ্ম শরীর স্থানীয়—ইহা বুঝা যায়। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদও বলিয়াছেন যে, জীবের মৃত্যুর পরক্ষণে উৎপন্ন আতিবাহিক শরীরবিশেষের মধ্যে প্রবিষ্ট হইয়া জীবের সেই মনই পরলোকে গমন করে। অর্থাৎ স্থূল শরীর হইতে সেই মনেরই উৎক্রান্তি এবং পরলোকে গতি ও সময়ে ইহালোকে উৎপন্ন স্থূল শরীরের মধ্যে আগতি হয়। জীবাত্মার উপাধি সেই অন্তঃকরণ বা মনের সূক্ষ্মত্ব গ্রহণ করিয়াই শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে জীবকে অণু বলা হইয়াছে। কোন স্থলে জীবাত্মা দুজ্জের, এই তাৎপর্য্যও তাহাকে অণু বলা হইয়াছে। শারীরকভাষ্যে (২।৩২০) আচার্য্য শঙ্করও শেষে ঐরূপ কথাই বলিয়াছেন।

পঞ্চম অধ্যায়

জীবাত্মার নিত্যত্ব ও পূর্বজন্মের সাধক যুক্তি

পূর্বোক্ত নানা যুক্তির দ্বারা জীবাত্মা দেহাদি হইতে ভিন্ন, ইহা প্রতিপন্ন হইলেও জীবাত্মা যে নিত্য অর্থাৎ তাহার উৎপত্তি ও বিনাশ নাই—ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তাই মহর্ষি গৌতম জীবাত্মার নিত্যত্বসাধক যুক্তি প্রকাশ করিতে পরে (৩।১।১৮) বলিয়াছেন—

পূর্বাভ্যন্ত-স্বতানুবন্ধাজ্জাতস্ত হর্ষ-ভয়-শোক-সম্প্রতিপত্তেঃ ।

অর্থাৎ—নবজাত শিশুর হর্ষ, ভয় ও শোকের প্রাপ্তি হওয়ায় আত্মা নিত্য—ইহা অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ হয়। কারণ হর্ষ, ভয় ও শোক পূর্বাভ্যন্ত বিষয়ের অনুস্মরণ জগু উৎপন্ন হয়। তাৎপর্য্য এই যে,—নবজাত শিশুর হস্ত দেখিলে অনুমিত হয় যে, তাহার হর্ষ জন্মিয়াছে এবং তাহার শরীরে কষ্প দেখিলে অনুমিত হয় যে, তাহার ভয় জন্মিয়াছে এবং তাহার রোদন শুনিলে অনুমিত হয় যে, তাহার শোক বা কোন দুঃখ জন্মিয়াছে। অভিলষিত বিষয়ের প্রাপ্তি হইলে যে সুখ জন্মে, তাহার নাম হর্ষ এবং অভিলষিত বিষয়ের অপ্রাপ্তি বা অভাবে যে দুঃখবিশেষ জন্মে, তাহার নাম শোক। কিন্তু কোন বিষয়কে নিজের ইষ্টজনক বলিয়া না বুঝিলে সে বিষয়ে কাহারও অভিলাষ বা আকাঙ্ক্ষা জন্মে না। সুতরাং নবজাত শিশুও যে তখন কোন বিষয়কে তাহার ইষ্টজনক বলিয়া বুঝিয়াই সে বিষয়ে অভিলাষী হয় এবং সেই বিষয়ের প্রাপ্তিতে হৃষ্ট এবং অপ্রাপ্তি বা অভাবে দুঃখিত হয়,—ইহা স্বীকার্য্য। কিন্তু সেই জন্মে প্রথমে তাহার এইরূপ বোধ সম্ভব হয় না। অতএব ইহা স্বীকার্য্য যে,—নবজাত শিশুর সেই আত্মা নিত্য। পূর্ব পূর্ব জন্মে তাহার ঐরূপ বিষয়কে ইষ্টজনক বলিয়া বোধ হওয়ায় সেই বোধ জগু সংস্কার-বশতঃ ইহজন্মেও প্রথমে তাহার সেই বিষয়ে ইষ্টজনকত্বের স্মৃতি জন্মে। সেই স্মৃতিরূপ জ্ঞান-জগুই তাহার তজ্জাতীয় বিষয়ে আকাঙ্ক্ষা জন্মে।

গৌতম পরে পূর্বপক্ষ সূত্র বলিয়াছেন—**পদ্মাদিষু প্রবোধ-সংনীলনবৎ তদ্বিকারঃ ॥** অর্থাৎ পূর্বপক্ষ-বাদী বলিতে পাবেন যে, নবজাত শিশুর হস্তাদি,

পদ্মাদির বিকাশ ও মুদ্রণের শ্রায় তাহার দেহেরই তৎকালীন বিকার বা অবস্থা-
বিশেষ। উহার দ্বারা তাহার হর্ষাদির অনুমান হইতে পারে না। এতদ্বত্তরে
গৌতম বলিয়াছেন—

নোঞ্চ-শীত-বর্ষাকালনিমিত্তত্বাৎ পঞ্চাঙ্গকবিকারাণাং । ৩।১।২০

অর্থাৎ পূর্বোক্ত কথা বলা যায় না। কারণ পাঞ্চভৌতিক দ্রব্য পদ্মাদির সংকোচ
ও বিকাশ প্রভৃতি যে সমস্ত বিকার, তাহাও স্বাভাবিক নহে। তাহারও নিমিত্ত
বা কারণ আছে। উষ্ণ, শীত ও বর্ষাকাল প্রভৃতিই তাহার নিমিত্ত। কিন্তু নবজাত
শিশুর ঐ হাশ্ব, কম্প ও রোদনের নিমিত্ত কি? ইহা বলা আবশ্যক। পদ্মের শ্রায়
সুখ্যকিরণের সংযোগে ঐ শিশুর মুখ-বিকাস হয় না এবং রাত্রিকালে পদ্মের শ্রায়
ঐ শিশুর নিয়ত মুখ-মুদ্রণও হয় না। সময়বিশেষে অথ কোন কারণে তাহার
মুখবিকাসাদি জন্মিলেও অনেক সময়ে তাহার প্রকৃত হাশ্ব, কম্প ও রোদন যে—
যথাক্রমে হর্ষ, ভয় ও শোকজন্য—ইহা স্বীকার্য। সেই হাশ্বাদির অথ কোন
কারণ বলা যায় না। আর যুবক ও বৃদ্ধ প্রভৃতি সকলের পক্ষেই হর্ষ ও শোক,
যেরূপ হাশ্ব ও রোদনের কারণ বলিয়া সর্বসম্মত; নবজাত শিশুর পক্ষেও তাহাই
স্বীকার না করিয়া অভিনব কোন কারণ কল্পনা করিলে তাহা গ্রাহ্য হইতে পারে
না। অতএব নবজাত শিশুর ঐ হাশ্ব ও রোদনের দ্বারা তাহার হর্ষ ও শোকের
অনুমান হওয়ায় তদ্বারা পূর্বোক্তরূপে তাহার পূর্বজন্ম সিদ্ধ হইলে আত্মার
নিত্যত্বই সিদ্ধ হয়।

এইরূপ নবজাত শিশুর ভয়ের দ্বারাও তাহার পূর্বজন্ম সিদ্ধ হওয়ায় আত্মার
নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। শ্রীমদ্ বাচস্পতি মিশ্র ইহা সুন্দরভাবে ব্যক্ত করিয়াছেন যে,
নবজাত শিশু কখনও মাতার কোড় হইতে কিছু স্থলিত হইলেই তখনই রোদন-
পূর্বক কম্পিতকলেবরে হস্তদ্বয় বিক্ষিপ্ত করিয়া মাতার বক্ষঃস্থ মঙ্গলসূত্র জড়াইয়া
ধরে—ইহা দেখা যায়। কিন্তু কেন সে ঐরূপ করে? যুবক ও বৃদ্ধ প্রভৃতির শ্রায়
নবজাত শিশুও পতন-ভয়ে ভীত হইয়া পতন নিবারণের জন্ত কেন ঐরূপ চেষ্টা
করে? পতন যে দুঃখের কারণ, এইরূপ বোধ ব্যতীত তাহার তখন ভয়, দুঃখ এবং
ঐরূপ চেষ্টা হইতে পারে না। কারণ, সমস্ত প্রাণীই পতন দুঃখের কারণ, এইরূপ
বোধবশতই পতনভয়ে ভীত হয় এবং যথাসক্তি পতন নিবারণের জন্ত চেষ্টা করে—
ইহা সত্য। যে প্রাণী কোন স্থান হইতে পতনকে তাহার দুঃখের কারণ বলিয়া বুঝে

না, সে কখনই সেই স্থান হইতে পতনভয়ে ভীত হয় না। সুতরাং পূর্বোক্তস্থলে নবজাত শিশুরও ঐরূপ চেষ্টার দ্বারা মাতৃকোড় হইতে তাহার পতনভয় অহুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় তৎপূর্বে—পতন যে, দুঃখের কারণ, এইরূপ বোধও তাহার অবশ্য স্বীকার্য্য।

অতএব অহুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয় যে, নবজাত শিশুর সেই আত্মা পূর্ব পূর্ব জন্মে বহুবার পতনের পূর্বাবস্থা ও তৎপরে পতনেরও অনুভব করিয়া উহা যে দুঃখের কারণ,—ইহাও অনুভব করিয়াছে। সুতরাং তজ্জন্ম সেই আত্মাতে ঐ সমস্ত বিষয়ে সংস্কার আছে। ইহজন্মে পূর্বোক্ত স্থলে সেই সংস্কারবশতঃই পতনের পূর্বাবস্থা বুঝিয়া তদ্বারা তাহার ভাবী পতনের অহুমান করিয়া তাহা দুঃখজনক বলিয়া অহুমান করিয়া তাহা দুঃখজনক বলিয়া অহুমান করে। সুতরাং তখন সে পতন-ভয়ে ভীত হইয়া সেই পতন নিবারণের জন্ত ঐরূপ চেষ্টা করে। পতনের পূর্বাবস্থা ও পতন—যাহা তাহার পূর্বাভূত, তাহার স্মৃতি ব্যতীত কখনই তাহার ঐরূপ ভয় জন্মিতে পারে না। সংস্কার ব্যতীতও তাহার সেই সমস্ত বিষয়ে স্মৃতি জন্মিতে পারে না। অতএব তাহার পূর্বজন্ম অবশ্য স্বীকার্য্য। আত্মার উৎপত্তি না থাকিলেও কোন অভিনব শরীরাদির সহিত বিলক্ষণ সম্বন্ধরূপ জন্ম আছে। অনাদিকাল হইতেই আত্মার ঐরূপ জন্ম স্বীকার্য্য হওয়ায় আত্মা নিত্য—ইহাও স্বীকার্য্য।

পূর্বোক্ত সূত্রে “ভয়” শব্দের দ্বারা অজ্ঞানী জীবমাত্রের মৃত্যু-ভয়ও পূর্ব জন্মের সাধকরূপে গৌতমের বিবক্ষিত বুঝা যায়। যোগদর্শনে পতঞ্জলি অবিজ্ঞাদি পঞ্চক্লেশের মধ্যে শেষে “অভিনিবেশ” নামে যে ক্লেশ বলিয়াছেন, তাহা বস্তুতঃ ঐ মৃত্যু-ভয়রূপ ‘ক্লেশ’। কিন্তু ঐ মৃত্যুভয়েরও কারণ বলিতে হইবে। মৃত্যুভয় জীবের স্বভাব বা মানসিক দৌর্বল্যমাত্রের ফল বলা যায় না। মৃত্যুকে দুঃখের কারণ বলিয়া না বুঝিলে কাহারও মৃত্যুভয় জন্মিতে পারে না। কারণ যে জীব, যাহাকে তাহার দুঃখের কারণ বলিয়া পূর্বে কখনও বুঝে নাই; সে জীব কখনও তাহা হইতে ভীত হয় না। অতএব ইহাই স্বীকার্য্য যে, সর্বজীবই পূর্ব পূর্ব জন্মে মৃত্যুর দুঃখজনক পূর্বাবস্থার অনুভব করায় তজ্জন্ম সংস্কারবশতঃই পরজন্মেও মৃত্যুভয়-গ্রস্ত হয়। সময়বিশেষে অনেকের কোন কারণে সেই সংস্কার অভিভূত হইলেও সেই বদ্ধমূল অনাদি সংস্কার সাধারণ জীবের নষ্ট হয় না। সুতরাং সেই সংস্কারজন্ত স্মৃতিবশতঃই

মৃত্যুভয় জন্মে। যোগদর্শনের ভাষায় ব্যাসদেব বিশেষ করিয়া ঐ মৃত্যু-ভয়কে জীবের পূর্বজন্মের সাধকরূপে প্রকাশ করিয়াছেন।

আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ করিতে মহর্ষি গোতম পরে আবার বলিয়াছেন—

প্রেত্যাহারাত্যাসকৃতাত্ত্বন্ত্যভিলাষাৎ ॥ ৩।১।২১ ॥

অর্থাৎ নবজাত শিশুর যে প্রথম স্তন্য পানে ইচ্ছা, উহা তাহার পূর্বজন্মে আহারের অভ্যাস জনিত। সুতরাং সেই ইচ্ছাপ্রযুক্তও তাহার পূর্বজন্ম সিদ্ধ হওয়ায় আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়। তাৎপৰ্য্য এই যে,—নবজাত শিশুর সর্বপ্রথম স্তন্যপান-কালে তাহার মুখের ক্রিয়া-বিশেষরূপ চেষ্টা দেখিয়া তদ্বারা তাহার কারণ প্রযত্নরূপ প্রবৃত্তির অনুমান হয়। তাহা হইলে সেই প্রবৃত্তির দ্বারা সে বিষয়ে তাহার ইচ্ছার অনুমান হয়। কারণ, ইচ্ছা ব্যতীত প্রবৃত্তি জন্মে না। কিন্তু জ্ঞান ব্যতীতও ইচ্ছা জন্মে না। অতএব ঐ ইচ্ছার দ্বারা তাহার কারণ জ্ঞানের অনুমান হয়। যে বিষয়ে প্রথমে ‘ইহা আমার ইষ্টজনক’—এইরূপ জ্ঞান জন্মে, সেই বিষয়ে সেই জ্ঞান-জন্ম ইচ্ছা জন্মে এবং তজ্জন্ম সে বিষয়ে প্রযত্নরূপ প্রবৃত্তি জন্মে এবং সেই প্রবৃত্তি-জন্মই সেই কার্যের অনুকূল শারীরিক ক্রিয়ারূপ চেষ্টা জন্মে। এইরূপ কার্য কারণভাব সর্বজনসিদ্ধ। আর বালক, যুবক ও বৃদ্ধ প্রভৃতি সকলেরই ‘আহার আমার ইষ্টজনক’—এইরূপ স্মৃতিবশতঃ আহারে অভিলাষ জন্মে এবং তাহাদিগের সকলেরই আহারের পূর্বাভ্যাসজনিত সংস্কারবশতঃই আহার যে, ক্ষুধার নিবর্তক—এইরূপ স্মৃতি জন্মে, ইহাও সর্বজনসিদ্ধ। সুতরাং নবজাত শিশুরও যে, সর্বপ্রথম স্তন্যপানেচ্ছা, তাহার কারণরূপে তাহারও তখন ‘আহার আমার ইষ্টজনক’,—এইরূপ স্মৃতি জন্মে, ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে নবজাত শিশুর সেই স্মৃতির কারণরূপে তাহার পূর্ব জন্মের আহারাভ্যাসমূলক সংস্কারই স্বীকার্য। কারণ ইহা জন্মে সর্বপ্রথমে তাহার ঐরূপ সংস্কার-লাভের কারণ নাই।

গোতম পরে পূর্বপক্ষ সূত্র বলিয়াছেন **অয়সোহরক্ষাস্তাভিগমনবৎ তদ্রূপসর্গগম্ ॥** অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী বলিবেন যে, ‘অয়সঃ (লৌহস্য) অয়স্কাস্তা-ভিমুখগমনবৎ’ অর্থাৎ পূর্বাভ্যাসমূলক সংস্কার ব্যতীতও বস্তুশক্তিবশতঃ লৌহ যেমন অয়স্কাস্ত মণির (চুম্বকের) অভিমুখে গমন করে, তদ্রূপ নবজাত শিশুর মুখ মাতৃ-স্তনের অভিমুখে গমন করে। গোতম এই কথার খণ্ডন করিতে পরে বলিয়াছেন—

নাশুত্র প্রবৃত্ত্যভাবাৎ ॥ ৩।১।২৩ ॥

অর্থাৎ পূর্বোক্ত কথা বলা যায় না। কারণ উক্ত স্থলে লোহে প্রযত্নরূপ প্রবৃত্তি জন্মে না। অয়স্কাস্তমণির অভিমুখে লোহের যে গতি, তাহা প্রবৃত্তি-জ্ঞাত চেষ্টারূপ ক্রিয়া নহে, উহা ক্রিয়ামাত্র।

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন গৌতমের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অয়স্কাস্তমণির অভিমুখে লোহের গতিক্রিয়ারূপ যে প্রবৃত্তি, তাহার অবশ্য কোন নিয়ত কারণ আছে। নচেৎ লোষ্ট্র প্রভৃতি যে কোন দ্রব্যও অয়স্কাস্তের অভিমুখে কেন গমন করে না? আর সেই লোহই বা অণু পদার্থে কেন ঐরূপ গমন করে না? স্তত্রাং লোহই যে, অয়স্কাস্তমণিরই অভিমুখে গমন করে, ইহাতে কোন নিয়ত কারণ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ঐরূপ নবজাত শিশু যে, স্তন্যপানের জ্ঞাত মাতৃস্তনের অভিমুখেই গমন করে, ইহাতেও কোন নিয়ত কারণ অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু নবজাত শিশু যে, আহারেচ্ছাবশতঃই মাতৃস্তনের অভিমুখে গমন করে অর্থাৎ সেই আহারেচ্ছা জগাই তখন তাহার আহারে প্রযত্নরূপ প্রবৃত্তি জন্মে এবং তজ্জগাই তাহার দেহে ঐরূপ চেষ্টা জন্মে—ইহাই স্বীকার্য। কারণ, আহারেচ্ছা ব্যতীত কখনও আহার বিষয়ে প্রবৃত্তি জন্মে না। সেই প্রবৃত্তি ব্যতীতও আহারের জ্ঞাত ঐরূপ চেষ্টা জন্মে না। সর্বলোকসিদ্ধ কারণ ত্যাগ করিয়া উক্ত বিষয়ে অভিনব কোন কারণ কল্পনা করিলে তাহা গ্রাহ্য হইতে পারে না।

বস্তুতঃ নবজাত শিশুর মুখের মাতৃস্তনের অভিমুখে যে সাময়িক ক্রিয়া, তাহা কখনই অয়স্কাস্তমণির অভিমুখে লোহের গতির তুল্য বলা যায় না। কারণ, অয়স্কাস্তমণির নিকটে লোহ রাখিলে তখনই তাহা ঐ মণিতে উপস্থিত হয়। কিন্তু মাতৃস্তনে নবজাত শিশুর মুখ সংলগ্ন করিয়া দিলেও অনেক সময়ে তাহার মুখে ক্রিয়া জন্মে না। স্তত্রাং যে সংস্কারবশতঃ নবজাত শিশু স্তন্যপানকে নিজের ইষ্টজনক বলিয়া স্মরণ করে, সেই সংস্কার উদ্ভূত না হওয়া পর্যন্ত তাঁহার ঐরূপ স্মরণ না হওয়ায় স্তন্যপানে ইচ্ছা জন্মে না—ইহাই স্বীকার্য। নচেৎ অয়স্কাস্তমণির নিকটস্থ লোহের দ্বারা মাতৃস্তনের নিকটস্থ শিশুর মুখ সর্বত্র প্রথমেই কেন মাতৃস্তনে উপস্থিত হয় না?

পরন্তু অনেক সময়ে অনেক গৃহস্থ প্রাতঃকালে উঠিয়া দেখিয়াছেন—তাঁহার গোশালায় গোবৎস প্রসূত হইয়া নিজেই দাঁড়াইয়া তাহার মাতার স্তন্যপান করিতেছে। তপোবনে ঋষিরা দেখিয়াছেন—মৃগশিশু প্রসূত হইয়াই স্বয়ং তাহার জননীর স্তন্যপানে প্রবৃত্ত হইতেছে। কিন্তু ঐ গোবৎস প্রভৃতি তখন কিরূপে

মাতৃস্তন চিনিতে পারে? এবং সেই মাতৃস্তনে যে দুগ্ধ আছে এবং তাহাতে প্রতিবাত করিলেই যে, দুগ্ধ নিঃসৃত হয় এবং সেই দুগ্ধপান যে ক্ষুধার নিবর্তক, ইহাই বা কিরূপে বুঝিতে পারে? ঐ স্থলে ঐ সমস্ত বিষয়ে স্মৃতি ব্যতীত কখনই ঐ বিষয়ে ইচ্ছা ও তজ্জ্ঞ প্রবৃত্তি ও তজ্জ্ঞ ঐরূপ চেষ্টা হইতেই পারে না। স্ততরাং পূর্বজন্মের সংস্কারই তাহাদিগের ঐ বিষয়ে স্মৃতির কারণ বক্তব্য। অতএব তাহাদিগেরও পূর্বজন্ম স্বীকার্য হওয়ায় আত্মার নিত্যত্ব অবশ্য স্বীকার্য।

মৃগশিশু প্রসূত হইয়া স্বয়ংই তাহার জননীর স্তন্যপানে প্রবৃত্ত হইয়াছে— ইহা দেখিয়া আচার্য্য শঙ্করের শিষ্য সুরেশ্বরচার্য্যও আত্মার নিত্যত্ববিষয়ে অল্পমান-প্রমাণ-রূপ যুক্তি প্রকাশ করিতে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে সরল সুন্দর ভাষায় বলিয়াছেন—

“পূর্বজন্মাত্মভূতার্থ-স্মরণান্ মৃগশাবকঃ।

জননী-স্তন্য-পানায় স্বয়মেব প্রবর্ততে ॥ ৭৫ ॥

তস্মান্নিশ্চীয়তে স্থায়ীত্যাশ্চা দেহান্তরেষপি।

স্মৃতিং বিনা ন ঘটতে স্তন্যপানং শিশোর্যতঃ ॥” ৭৬ ॥

আত্মার নিত্যত্ব সিদ্ধ করিতে মহর্ষি গৌতম শেষে বলিয়াছেন—

বীতরাগ-জন্মাদর্শনাৎ ॥ ৩।১।২৪ ॥

তাৎপর্য্য এই যে, যাহার জন্মের পরে কখনও কোন বিষয়ে কিছু মাত্র রাগ বা অভিলাষ জন্মে না, যে সর্বদা সর্বথা বীতরাগ, এমন কোন প্রাণীর জন্ম দেখা যায় না। সমস্ত প্রাণীরই জন্মের পরে কোন সময়ে শারীরিক ক্রিয়া বা চেষ্টার দ্বারা তাহাকে কোন বিষয়ে সরাগ বলিয়া অনুমিত হয়। ক্ষুধা-তৃষ্ণাবশতঃ ভক্ষ্য-পেয়াদি বিষয়ে সমস্ত প্রাণীরই কখনও রাগ বা অভিলাষ অবশ্যই জন্মে—সন্দেহ নাই। স্ততরাং প্রত্যেক জীবেরই প্রত্যেক জন্মের পূর্বেই তাহার অগ্ন জন্ম স্বীকার্য্য; নচেৎ তাহার জন্মের পরে কোন বিষয়ে আকাজক্ষা-রূপ রাগ জন্মিতে পারে না। কারণ পূর্বাভূত-বিষয়ের অনুস্মরণ ব্যতীত ঐ রাগ জন্মে না।

গৌতম পরে পূর্বপক্ষসূত্র বলিয়াছেন—

সগুণদ্রব্যোৎপত্তিবৎ তদুৎপত্তিঃ ॥

অর্থাৎ পূর্বপক্ষবাদী নাস্তিক বলিবেন যে, যেমন সগুণ দ্রব্যের উৎপত্তি হয়, অর্থাৎ যেমন ঘটাদি দ্রব্য রূপাদি গুণবিশিষ্ট হইয়া উৎপন্ন হয়, তদ্রূপ সমস্ত জীব

রাগ-বিশিষ্ট হইয়া উৎপন্ন হয়। অর্থাৎ জীবের জন্মের পরে তাহার কোন রাগের উৎপত্তিতে পূর্বাহ্নভূত বিষয়ের অনুস্মরণ অনাবশ্যক।

গৌতম এই শেষ পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে পরে বলিয়াছেন—

ন সঙ্কল্পনিমিত্তত্বাদ্রাগাদীনাম্ ॥ ৩।১।২৬ ॥

অর্থাৎ সমস্ত জীব রাগ-বিশিষ্ট হইয়া উৎপন্ন হয়—ইহা বলা যায় না। কারণ জীবের রাগাদি সঙ্কল্প-নিমিত্তক অর্থাৎ সঙ্কল্প-ব্যতীত কাহারও কোন বিষয়ে রাগ জন্মে না। সঙ্কল্প শব্দের অর্থ এখানে সম্যক্ কল্পনারূপ মোহ বা ভ্রম বিশেষ।* গৌতম পরে চতুর্থ অধ্যায়ে ইহা ব্যক্ত করিয়াছেন—

তেষাং মোহঃ পাপীয়ান্ নামৃতাশ্চেত্তরোৎপত্তেঃ ॥ ৪।১।৬ ॥

অর্থাৎ রাগ, দ্বেষ ও মোহের মধ্যে মোহই সর্বাপেক্ষা নিকট। কারণ, মোহশূন্য ব্যক্তির রাগ ও দ্বেষ জন্মে না। ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন সেখানে বলিয়াছেন যে, বিষয়বিশেষে যে সঙ্কল্প এবং জীবের রাগ উৎপন্ন করে, তাহার নাম রঞ্জনীয় সঙ্কল্প এবং যে সঙ্কল্প দ্বেষ উৎপন্ন করে, তাহার নাম কোপনীয় সঙ্কল্প। ঐ দ্বিবিধ সঙ্কল্পই জীবের সেই বিষয়ে মিথ্যাজ্ঞানস্বরূপ বলিয়া উহা তাহার মোহ ভিন্ন আর কিছুই নহে। কিন্তু জীবের ঐ রাগ বা দ্বেষের জনক যে মোহরূপ সঙ্কল্প তাহাও তাহার পূর্বাহ্নভূত বিষয়ের অনুস্মরণ ব্যতীত জন্মে না। কারণ, যে জীব যে বিষয়কে পূর্বে কখনও তাহার স্মৃতির কারণ বলিয়া বুঝিয়াছে, সেই বিষয় বা তজ্জাতীয় বিষয়েই আবার তাহার আকাঙ্ক্ষারূপ রাগ জন্মে—এবং যে বিষয় পূর্বে কখনও দুঃখের কারণ বলিয়া বুঝিয়াছে, সেই বিষয় বা তজ্জাতীয় বিষয়েই আবার তাহার দ্বেষ জন্মে; নচেৎ তাহা জন্মে না। সুতরাং পূর্বাহ্নভূত সেই বিষয়ের অনুস্মরণ-জন্মই প্রথমে তজ্জাতীয় বিষয়ে রাগজনক বা দ্বেষজনক মোহবিশেষরূপ সঙ্কল্প জন্মে এবং তজ্জন্মই সেই বিষয়ে রাগ বা দ্বেষ জন্মে—ইহাই স্বীকার্য্য। অতএব জীবের জন্মের পরে সর্বপ্রথমে যে রাগ জন্মে, তাহাও পূর্বোক্তরূপ সঙ্কল্প ব্যতীত জন্মিতে পারে না। ঘটাদি দ্রব্যেরূপাদি গুণের ত্রায় কখনই জীবের জ্ঞানমূলক রাগ জন্মিতে পারে না। জীবের

* “সঙ্কল্প” শব্দের কামনা অর্থ প্রসিদ্ধ আছে। কিন্তু কামের জনক সঙ্কল্প মোহবিশেষ। “ভগবদ্-গীতা”তেও কথিত হইয়াছে—“সঙ্কল্প-প্রভবান্ কামান্।” ৬।২৪। ভাষ্য-টীকাকার আনন্দগির্নি উক্ত স্থলে ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“সঙ্কল্পঃ শোভনাধ্যাসঃ” অর্থাৎ যাহা বস্তুতঃ শোভন বা সমীচীন নহে, তাহার সমীচীনত্বরূপে যে অধ্যাস বা ভ্রম, তাহাই উক্তস্থলে “সঙ্কল্প” শব্দের অর্থ। ঐরূপ ভ্রমাক্ত সঙ্কল্প কামের মূল। তাই কথিত হইয়াছে—“সঙ্কল্পপ্রভবান্ কামান্।”

যৌবনাদি কালে রাগের উৎপত্তিতে যেরূপ জ্ঞান, কারণ বলিয়া সর্বসিদ্ধ; জীবের সর্বপ্রথম রাগের উৎপত্তিতেও সেইরূপ জ্ঞানই অবশ্য কারণ বলিয়া স্বীকার্য। অভিনব কোন কারণ কল্পনায় কোন প্রমাণ নাই।

ফলকথা, জীবমাত্রেরই যখন জন্মের পরে বিষয়বিশেষে রাগ অবশ্যই জন্মে এবং সেই বিষয়ে সঙ্কল্প ব্যতীতও সেই রাগ জন্মিতে পারে না এবং পূর্বাত্মভূত বিষয়ের অত্মস্মরণ ব্যতীতও সেই সঙ্কল্প জন্মিতে পারে না, তখন জীবমাত্রই পূর্বজন্মে তজ্জাতীয় বিষয়কে সেইরূপে অত্মভব করিয়াছে এবং তজ্জন্ম তাহাতে ঐরূপ সংস্কার বিद्यমান থাকে—ইহা অবশ্য স্বীকার্য। তাহা হইলে তৎপূর্বজন্মেও সেই জীবের বিষয়বিশেষে সর্বপ্রথম রাগের কারণরূপে ঐরূপ সঙ্কল্প এবং তাহার কারণরূপে তৎপূর্বজন্মে অত্মভূত সেই বিষয়ের সেইরূপে অত্মস্মরণও স্বীকার্য। অতএব উক্তরূপে সমস্ত জীবেরই অনাদি জন্মপ্রবাহ ও অনাদি সংস্কার প্রবাহ স্বীকার্য। তাহা হইলে আত্মার সংস্কারপ্রবাহের অনাদিত্ববশতঃ ঐ অনাদি সংস্কারপ্রবাহের আশ্রয় আত্মারও অনাদিত্ব সিদ্ধ হয়। কারণ, অনাদি ভাব পদার্থের উৎপত্তি নাই ও বিনাশ নাই—ইহা অতুমান-প্রমাণসিদ্ধ। তাই মহর্ষি গোতম শেষে **বীতরাগজ্ঞানাদর্শনাৎ**—এই সূত্র দ্বারা উক্তরূপে আত্মার অনাদিত্ব সমর্থন করিয়া আত্মার নিত্যত্ব সাধন করিয়াছেন।

বস্তুতঃ আত্মার বিলক্ষণ শরীরাদি সম্বন্ধরূপ জন্মপ্রবাহ অনাদি। সূত্ররাং সৃষ্টি-প্রবাহও অনাদি—ইহাই আমাদের সর্বশাস্ত্রসিদ্ধান্ত। কারণ, শ্রুতি বলিয়াছেন—**সূর্য্যচন্দ্রমসৌ ধাতা যথাপূর্ব্বমকল্পয়ৎ** (ঋগবেদসংহিতা ১০।১১০।৩)। বিধাতা স্বযাপূর্ব্ব চন্দ্রসূর্য্যাদির সৃষ্টি করিয়াছেন—ইহা বলিলে অনাদিকাল হইতেই তিনি জগৎ সৃষ্টি করিতেছেন, ইহা বুঝা যায়। যে সময়ে তিনি জগতের সংহার করেন, সেই সময়ে প্রলয় হয়। প্রলয়ের পরে যে সমস্ত নূতন সৃষ্টি হইয়াছে ও হইবে, তাঁহারই আদি আছে। সেই তাৎপর্য্যেই শাস্ত্রে সৃষ্টির আদি কথিত হইয়াছে। কিন্তু সৃষ্টিপ্রবাহ অনাদি অর্থাৎ সমস্ত সৃষ্টির পূর্বেই কোন কালে অগ্ন সৃষ্টি হইয়াছে। যে সৃষ্টির পূর্বে আর কখনও সৃষ্টি হয় নাই, এমন কোন সৃষ্টি নাই। বেদান্তদর্শনে ব্যাক্তপ্রবাহও সৃষ্টিপ্রবাহ যে, অনাদি—এই বৈদিক সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।* **শ্রীভগবান্ও** বলিয়াছেন—“নাষ্টো ন চাদিন চ সম্প্রতিষ্ঠা”—**স্বীতা** ১৫।৩।

কিন্তু জীবের জন্মপ্রবাহ অনাদি হইলেও অর্থাৎ অনাদিকাল হইতে অনন্ত জীব অনন্ত জন্মলাভ করিয়া অনন্ত বিচিত্র সংস্কার লাভ করিলেও সমস্ত জন্মেই সমস্ত প্রাক্তন সংস্কার উদ্ভূত হয় না। জীব নিজ কৰ্ম্মাভিসারে যখন যেৰূপ দেহ পরিগ্রহ করে, তখন ঐ কৰ্ম্মের বিপাকবশতঃ তাহার তদনুরূপ সংস্কারই উদ্ভূত হয় ; অত্যাশ্চ সংস্কার অভিভূত থাকে। কোন জীব মানবজন্মের পরে নিজ কৰ্ম্মাভিসারে বানরদেহ বা গণ্ডারদেহ লাভ করিলে, তখন তাহার পূৰ্ব্বকালীন বানরজন্ম বা গণ্ডারজন্মে লব্ধ সংস্কারই উদ্ভূত হয় এবং উষ্ট্রদেহ লাভ করিলে পূৰ্ব্বকালীন উষ্ট্র-জন্মের সংস্কারই তখন উদ্ভূত হয়। স্ততরাং তখন তাহার মনুয্যোচিত রাগাদি জন্মে না। ভাই বৈশেষিকদর্শনে মহর্ষি কণাদ বলিয়াছেন— **জাতিবিশেষাচ্চ**— (৬।২।১৩)। কণাদ এই সূত্রের দ্বারা জাতি বা জন্মবিশেষও যে, তক্ষ্যপেয়াদি বিষয়ে বিভিন্নরূপ রাগের হেতু হয়—ইহাও বলিয়াছেন। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও শাস্ত্র-যুক্তি-সম্মত এই সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন।* মহর্ষি কণাদ পূৰ্ব্বে **অদৃষ্টাচ্চ** (৬।২।১২) এই সূত্রের দ্বারা বিশেষ করিয়া জীবের অদৃষ্ট-বিশেষকেও কোন কোন স্থলে রাগ ও ঘেষের অসাধারণ হেতু বলিয়া প্রকাশ করিয়াছেন। বস্তুতঃ অদৃষ্টবিশেষবশতঃ সময়বিশেষে কোন স্থলে অনেক জীবের অভিভূত অনুরূপ সংস্কারও যে উদ্ভূত হইয়া থাকে, ইহাও বুঝা যায় এবং ইহার অনেক উদাহরণও প্রদর্শন করা যায়।

মূল কথা—জীবের প্রাক্তন সংস্কার ব্যতীত জন্মের পরে তাহার বিষয়বিশেষে সঞ্চল ও তন্মূলক রাগাদি জন্মিতে পারে না। আর এই যে, বানরশিশু প্রসূত হইয়াই বৃক্ষের শাখায় আরোহণ করে, কোন কোন পক্ষিশাবক ডিম্ব হইতে নিষ্কাশিত হইয়াই উড়িয়া যায়, হংস শাবক জলে সন্তরণ করে, গণ্ডারশিশু প্রসূত হইয়াই তাহার মাতার নিকট হইতে পলায়ন করে, ইহা তাহাদিগের সেই সেই প্রাক্তন

উপপত্তিতে চাপ্পাপলভ্যতে চ। বেতাস্তদর্শন ২।১।৩৭।৩৬ সূত্র।

“স্বর্গ্যচ্ছন্নমসৌ ধাতা যথা পূৰ্ব্বমকল্পয়ং” ইতি চ মনুর্বার্গঃ পূৰ্ব্বকল্পসঙ্কল্পাব দর্শয়তি। স্মৃতাব্যপ্য-
নাদিঙ্ঘ সংসারস্তোপলভ্যতে “ন রূপমন্ত্বেহ তথোপলভ্যতে, নাস্তৌ ন চাদিন চ সংপ্রতিষ্ঠা” (গীতা
১৫।১৩) ইতি। পুরাণে চাতীতানাগতানাক কল্পানাং ন পরিমাণমন্তীতি স্থাপিতম্।—শারীরক-
ভাষ্য।

* “ততস্তদ্বিপাকানুগুণানামেবাভিযুক্তিবাসনানাম্।”

“জাতি-দেশ-কালব্যবহিতানামপ্যানন্তর্য্য স্মৃতিসংস্কারয়োরেকরূপত্বাৎ।”—যোগদর্শন কৈবল্য-
পাদ ৮ম ও ৯ম সূত্র ও ভাষ্য দ্রষ্টব্য।

জন্মের সংস্কার ব্যতীত উপপন্ন হয় না। গণ্ডারীর ভীষণতার জিহ্বার দ্বারা গণ্ডার শিশুর প্রথম গাত্রলেহন বড় কষ্টকর। তাই গণ্ডারশিশু প্রসূত হইয়াই প্রাক্তন গণ্ডার জন্মের সেই সংস্কারবশতঃ তাহার মাতা কর্তৃক প্রথম গাত্রলেহনের কষ্টকরতা শ্রবণ করিয়া তখনই সেই স্থান হইতে পলায়ন করে। পরে তাহার গাত্রচর্চা কঠিন হইলে অনুসন্ধান করিয়া আবার তাহার মাতার নিকটে আসে—ইহা পরীক্ষিত সত্য। মানবের গ্রায় বহু পশু-পক্ষী প্রভৃতি জীবেরও নানা বিচিত্র কর্ম বা বিচিত্র স্বভাব লক্ষ্য করিয়া বুঝিলে তাহাদিগের পূর্বজন্ম অবশ্যই স্বীকার করিতে হয় ; নচেৎ জীবের নানারূপ স্বভাব বা বিচিত্র রুচিও কোনরূপেই উপপন্ন হইতে পারে না। মস্তিষ্কের জড় উপাদান বা পিতামাতার স্বভাবকে আশ্রয় করিয়া উহার কোন সমাধানই করা যায় না।

পরন্তু জীবমাত্রেরই যেমন প্রাক্তন সংস্কার ব্যতীত জন্মের পরে ভক্ষ্যপেয়াদি বিষয়ে বিচিত্র রাগ জন্মিতে পারে না ; তদ্রূপ, মানবগণের যে বিত্যাবিশেষে বিশিষ্ট অহুরাগ ও অধিকার, তাহাও প্রাক্তন সংস্কার ব্যতীত জন্মিতে পারে না। কারণ, মানবগণের মধ্যে সকলেই সকল বিত্যা সমান অহুরাগী ও অধিকারী হয় না। কেহ গণিতে বিরক্ত, কিন্তু ইতিহাসে অতীব অহুরক্ত। কেহ কর্কশ তর্কশাস্ত্রের চর্চায় সতত সে বিষয়ে একাগ্রচিত্ত, কেহ কেবল কোমল কাব্য চর্চায় সতত নিরত। কেহ আবার অধ্যয়ন ত্যাগ করিয়া সতত সংগীত শিক্ষায় মত্ত। যে বিত্যা ঘাটার অধিক অহুরাগ জন্মে, সেই বিত্যাতেই তাহার অধিক অধিকার জন্মে—ইহাও সর্বসম্মত সত্য। কিন্তু কেন ঐরূপ হয়? মানবগণের বিত্যাবিশেষে অধিক অহুরাগ ও অধিকারের মূল কি? ইহা বিচার করিয়া বুঝিতে গেলে পূর্বজন্মে তাহার সেই বিত্যা বিশেষ অভ্যাস বা অহুশীলন জন্ম সংস্কারবিশেষই উহার মূল বলিয়া স্বীকার্য।

‘তাৎপর্যটাকা’কার শ্রীমদ্ বাচস্পতি মিশ্রও ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, মনুষ্যরূপে সকল মনুষ্য তুল্য হইলেও তাহাদিগের মধ্যে প্রজ্ঞা ও মেধার উৎকর্ষ ও অপকর্ষ আছে। মনোযোগপূর্বক কোন বিত্যা অভ্যাস করিলে সেই বিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধার বৃদ্ধি হয়—ইহাও পরীক্ষিত সত্য। সুতরাং কোন বিত্যা অভ্যাস বা অহুশীলন যে, সেই বিত্যা বিষয়ে প্রজ্ঞা ও মেধার বৃদ্ধির কারণ - ইহা অবশ্য স্বীকার্য। তাহা হইলে যে সমস্ত মানবের ইহ জন্মে কোন বিত্যা অহুশীলনের পূর্বে অথবা প্রারম্ভেই সেই বিষয়ে বিশেষ অহুরাগ এবং প্রজ্ঞা ও

মেধার উৎকর্ষ বুঝা যায়, তাহাদিগের সেই বিষয়ে পূর্বজন্মের অভ্যাসই উহার কারণ বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, সে বিষয়ের অভ্যাস বা অভ্যুত্থান ব্যতীত কখনই তাহাতে কাহারই বিশেষ অধিকার জন্মিতে পারে না; কারণ ব্যতীত কার্য জন্মে না।

ফলকথা, মানববিশেষের যে বিজ্ঞাবিশেষে অভ্যস্ত অঙ্গুরাগ এবং অল্প উপদেশেই অল্প সময়ের মধ্যেই তাহাতে বিশেষ অধিকার, তাহা তাহার পূর্বজন্মের সংস্কার ব্যতীত কখনই সম্ভব হইতে পারে না। সেই বিষয়ে কিছু উপদেশ পাইলেই তখন তদ্বারা তাহার সেই প্রাক্তন সংস্কার উদ্ভূত হইয়া থাকে। পরন্তু কাহারও ইহজন্মে কোন উপদেশ ব্যতীতও অদৃষ্টবিশেষ বা অল্প কোন কারণে প্রাক্তন সংস্কার উদ্ভূত হওয়ায় বিনা উপদেশেও তাহার বিজ্ঞাবিশেষে অধিকার জন্মে, ইহারও অনেক দৃষ্টান্ত আছে।

অমর কবি কালিদাসও “কুমার সম্ভবে”র প্রথম সর্গে হিমালয় দ্বিহিতা পার্বতীর বিজ্ঞার বর্ণন করিতে লিখিয়াছেন—

“তাং হংসমালাঃ শরদীব গঙ্গাং

মহৌষধিং নক্তমিবাত্ম-ভাসঃ।

স্থিরোপদেশোমূপদেশকালে

প্রপেদিরে প্রাক্তন-জন্ম-বিজ্ঞাঃ” ॥ ৩০

অর্থাৎ যেমন শরৎকাল উপস্থিত হইলেই হংসমালা গঙ্গাকে প্রাপ্ত হয় এবং রাত্রিকাল উপস্থিত হইলেই বনস্থ মহৌষধিকে তাহার নিজ নিজ প্রভাসমূহ প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ পার্বতীর শিক্ষাকাল উপস্থিত হইলেই তাঁহার প্রাক্তন জন্মের সমস্ত বিজ্ঞা তাঁহাকে প্রাপ্ত হইয়াছিল। প্রাক্তন জন্মের সমস্ত উপদেশ অর্থাৎ সেই সমস্ত শিক্ষাজনিত সংস্কারও ক্ষণস্থায়ী পদার্থ নহে, কিন্তু স্থির পদার্থ। ক্ষণিকবাদী বোদ্ধ সম্প্রদায় জ্ঞানান্তরবাদ স্বীকার করিলেও স্থির পদার্থ স্বীকার করেন নাই। কিন্তু স্থিরবাদী কালিদাস উক্ত শ্লোকে পার্বতীকে “স্থিরোপদেশা” বলিয়া উক্ত বোধমতে অসম্মিত স্মৃতি করিয়া গিয়াছেন—ইহাও লক্ষ্য করা আবশ্যিক। আর প্রকৃত বিষয়ে অবশ্য লক্ষ্য করিতে হইবে যে, উক্ত শ্লোকে কালিদাস দুইটি উপমার দ্বারা পার্বতীর সেই জন্মে কাহারও উপদেশ ব্যতীতই প্রাক্তন জন্মের সেই সমস্ত সংস্কার উদ্ভূত হওয়ায় সেই সমস্ত বিজ্ঞার প্রাপ্তি হইয়াছিল, ইহা ব্যক্ত করিয়া কাহারও যে, ইহ জন্মে উপদেশ ব্যতীতও যে কোন কারণে প্রাক্তন-সংস্কার বিশেষের

উদ্বোধ হওয়ায় সহজেই বিত্যাবিশেষের প্রাপ্তি হয়, এই মহাসত্য প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। কালিদাসের প্রদর্শিত ঐ দুইটি উপমা ও উহার প্রয়োজন বুঝিলেই ইহা বুঝা যায়। প্রাচীন সমালোচক সত্যই বলিয়াছেন—“উপমা কালিদাসস্ত”।

পরন্তু যে কালিদাস “কুমারসম্ভবে” ঐ কথা বলিয়া গিয়াছেন, তাঁহার কবিত্ব-শক্তিও কেবল ঐহিক সংস্কার নহে। ইহা জন্মে শিক্ষা ও অভ্যাসের দ্বারা ই সকলে তাঁহার শ্রায় কাব্য রচনা করিতে পারেন না। মহামনসীষী মন্মথ ভট্টও “কাব্য প্রকাশের” প্রারম্ভে বলিয়াছেন—

“শক্তিঃ কবিত্ববীজরূপঃ সংস্কারবিশেষঃ। যাং বিনা কবিত্বং ন প্রসরেৎ, প্রসৃতং বা উপহসনীযং শ্রাৎ”॥

কবিত্বের বীজরূপ সংস্কারবিশেষই কবিত্বশক্তি। উহা কেবল ঐহিক সংস্কার নহে। উহার মধ্যে প্রাক্তন সংস্কারই মূল ও প্রধান। ঐ শক্তি বা সংস্কার না থাকিলে কবিত্বের প্রকাশ বা কাব্য-রচনা সম্ভবই হয় না। কবির কাব্য-রচনায় যে শক্তি অত্যাৱশ্যক, তাহাকে বলে কবির কর্তৃত্বশক্তি। আর তাহার ঐ কাব্য বুঝিতে যে শক্তি অত্যাৱশ্যক, তাহাকে বলে বোদ্ধত্বশক্তি। উহাও সংস্কারবিশেষ। উহা না থাকিলেও কাব্য বুঝা যায় না। তাই ঐহিক ঐ বোদ্ধত্ব শক্তি নাই, তাহার নিকটে উৎকৃষ্ট কাব্যও উপহাসাম্পদ হইয়া থাকে। সকলেই কাব্য-রসের আশ্বাদ বা অনুভব করিতে পারেন না। ঐহাদিগের সে বিষয়ে প্রাক্তন সংস্কার উদ্বুদ্ধ হয়, সেই সমস্ত পুণ্যবান্ ব্যক্তিই কাব্যের রসাস্বাদ করিতে পারেন।

ফলকথা, কাব্যের রসাস্বাদে যেমন প্রাক্তন সংস্কারও আবশ্যক, তদ্রূপ কাব্য-রচনাতেও প্রাক্তন সংস্কার আবশ্যক। অনেক ব্যক্তির যে সহসা অদ্ভুত কবিত্বের প্রকাশ হয়, তাহাতে তাঁহাদিগের বিজাতীয় প্রাক্তন সংস্কারই প্রধান কারণ। এই যে, স্মপ্রাচীন কাল হইতে ভারতে কত কত দিগ্‌বিজয়ী পণ্ডিত কবি এবং স্ত্রী কবি, কত স্থানে কত প্রকারে সংস্কৃত ভাষায় অতি শীঘ্র বহু বহু স্বকঠিন সমস্তা পূরণ করিয়া অত্যদ্ভুত কবিত্বের প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন এবং এই বহু ভূমিতেও বহু বহু অপণ্ডিত কবিও বঙ্গভাষায় অতিশীঘ্র গুরুভাবপূর্ণ কত কত সঙ্গীতাদিরচনা ও সমস্তাপূরণ করিয়া অতি বিশ্বয়কর কবিত্বের প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন, উহা তাঁহাদিগের সে বিষয়ে পূর্বজন্মের বিজাতীয় সংস্কার ব্যতীত কখনই সম্ভব হইতে পারে না। কেবল ইহা জন্মে শিক্ষা বা অভ্যাস দ্বারা কাহারই ঐরূপ শক্তিলাভ হইতে পারে না।

অনেকে বলেন যে, কবিত্বশক্তি ও গানশক্তি প্রভৃতি ঈশ্বরদত্ত শক্তি। ঈশ্বরই বিশেষ বিশেষ ব্যক্তিকে ঐ সমস্ত শক্তি প্রদান করেন। আর নবজাত শিশুর যে, আহা-রেচ্ছা—তাহাও ঈশ্বরেচ্ছাবশতঃই জন্মে। ঈশ্বরই তাহার জীবনরক্ষার্থ তখন তাহাকে ঐরূপ বুদ্ধি প্রদান করিয়া স্তন্যপানাদিতে প্রবৃত্ত করেন। তাহার জীবন রক্ষার্থ তাহার মাতার স্তন ও তাহাতে দুগ্ধের সৃষ্টিও ত তিনিই করিয়াছেন। সুতরাং নবজাত শিশুর স্তন্যপানাদিবিষয়ে যে ইচ্ছা, তদ্বারাও পূর্বজন্ম সিদ্ধ হইতে পারে না।

এতদ্বত্তরে বক্তব্য এই যে, নবজাত শিশুর জীবনরক্ষার্থ ঈশ্বরই তাহাকে স্তন্যপানাদিতে প্রবৃত্ত করেন—ইহা সত্য; কারণ, তিনিই সর্বজীবের সর্বকর্মের কারয়িতা। তিনি কর্ম না করাইলে কোন জীব কোন কর্ম করিতে পারে না। আর কবিত্বশক্তি ও গানশক্তি প্রভৃতিও তিনিই প্রদান করেন, ইহাও সত্য। কিন্তু ইহাও বক্তব্য যে, সর্বশক্তিমান করুণাময় পরমেশ্বর সকল মানবকেই কবিত্বশক্তি ও গানশক্তি প্রভৃতি প্রদান করেন না কেন? এবং সর্বত্রই সর্বজীবকে যথাসময়ে তাহাদিগের ইচ্ছানুসারে সমুচিত আহার প্রদান করেন না কেন? আর তিনি কোন সময়ে অনভিজ্ঞ সরল শিশুকেও দূষিত দুগ্ধাদি পানে প্রবৃত্ত করিয়া তাহার জীবনান্ত করেন কেন? আর তিনি বিজ্ঞ মানবগণকেও সময়ে অসাধু কর্ম করাইয়া দুঃখ প্রদান করেন কেন? অন্তর্যামিরূপে তিনিই ত জীবের সর্বকর্মে প্রেরক। সুতরাং ইহার সমাধান করিতে হইলে পূর্বজন্ম স্বীকার করিয়া ইহাই বলিতে হইবে যে, পরমেশ্বর সমস্ত জীবের পূর্বজন্মকৃত কর্মজন্ত ধর্মাদর্শানুসারেই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইতেছেন এবং তাহার ফল দান করিতেছেন। সর্বজীবের বিচিত্র শরীরসৃষ্টিও তাহাদিগের পূর্বজন্মকৃত কর্মফল-ধর্মাদর্শনিমিত্তক। তাই মহর্ষি গোতমও পরে বলিয়াছেন —

পূর্বকৃতফলানুবন্ধান্তত্বংপত্তিঃ ॥ ৩।২।৬০ ॥

অর্থাৎ পূর্বজন্মের বিচিত্র কর্মফল ব্যতীত জীবের বিচিত্র শরীর সৃষ্টি হইতে পারে না। সকলেই সকল সময়ে স্বেচ্ছানুসারে জন্ম লাভ করিতে পারে না। অনন্ত জীবের যে অনন্ত বিচিত্র জন্ম ও তন্মূলক অনন্ত বিচিত্র অবস্থা তাহা অল্প কোন রূপেই উপপন্ন হয় না। মহর্ষি গোতম পরে বিচার পূর্বক উক্ত বৈদিক সিদ্ধান্তের সমর্থন করিয়া তদ্বারাও আত্মার নিত্যত্ব সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।

কারণ, অসংখ্য জীবের অসংখ্য বিচিত্র শরীর সৃষ্টির কারণরূপে প্রাক্তন কর্মফল অবশ্য স্বীকার্য্য হইলে সমস্ত জীবই যে, অনাদিকাল হইতে নিজ কর্মানুসারে বহবার মানবজন্ম লাভ করিয়াও গুভান্তভ কর্ম করিয়াছে ও করিতেছে—ইহাও অবশ্য স্বীকার্য্য। সুতরাং সমস্ত জীবাত্মাই যে, অনাদি কাল হইতে বিद्यমান আছে—ইহাও স্বীকার্য্য। তাহা হইলে সমস্ত জীবাত্মার নিত্যত্বই স্বীকার করিতে হইবে। কারণ, অনাদি ভাবপদার্থ জীবাত্মার যেমন উৎপত্তি নাই; তদ্রূপ বিনাশের কোন কারণ না থাকায় কখনও বিনাশও সম্ভবই নহে। জীবের জন্মপ্রবাহ বা জগতের সৃষ্টিপ্রবাহ যে, অনাদি—ইহা পূর্বে বলিয়াছি।

পরন্তু ইহাও প্রণিধানপূর্ব্বক বুঝা আবশ্যক যে, কর্মের অভ্যাস ব্যতীত কোন জীবই কোন কর্ম করিতে পারে না। সমস্ত জীবই নিজের অভ্যাসানুসারেই নানা কর্ম করিতেছে। সুতরাং সমস্ত জীবই যে, পূর্ব্বজন্মের অভ্যাসবশতঃই নানা বিচিত্র কর্ম করিতেছে—ইহাও স্বীকার্য্য। ন.চং জীবের কর্মবিশেষে অধিক অমুরাগ এবং বাল্যকাল হইতেই সেই কর্মে অধিক প্রবৃত্তিও কখনই সম্ভব হইতে পারে না। আর এই যে, অনাদিকাল হইতে কত মানব স্বেচ্ছায় স্বভাবতঃ সাধু কর্ম করিতেছে, তাহা তাহাদিগের পূর্ব্বজন্মের অভ্যাসবশতঃই করিতেছে। পিতার অধ্যয়নে অমুরাগ নাই, কেমন বিদ্যাও নাই; কিন্তু পুত্র স্বেচ্ছায় সতত অধ্যয়নে নিরত। আবার বহুমুষ্টি পিতার বালক-পুত্রও সতত দানে মুক্তহস্ত—ইহাও দেখা যায়। পিতা-মাতার সহস্র তিরস্কার ও বাধা সহ করিয়াও ভাগ্যবান পুত্র সতত তপশ্চা ও ভগবদ্ভজনে নিরত, ইহারও বহু দৃষ্টান্ত আছে। কিন্তু কেন এমন হয়? কেন তাহারা ঐরূপ অধ্যয়ন, দান ও তপশ্চা করে? সমস্ত মানবই বা তুল্যাভাবে কেন ঐ সমস্ত সাধু কর্ম করে না? ভারতের শাস্ত্রবিশ্বাসী পূর্বাচার্য্য ইহার উত্তর বলিয়া গিয়াছেন—

‘জন্ম জন্ম যদভ্যস্তং দানমধ্যয়নং তপঃ।

তেনৈবাত্মাশযোগেন তচ্চৈবাত্মসতে নরঃ ॥”

(“ভামতী” টীকায় (২১১৩৪) বাচস্পতি মিশ্রের উদ্ধৃত বচন)

বস্তুতঃ মানবের জন্মে জন্মে যে রূপ দান, অধ্যয়ন ও তপশ্চাদি সাধু কর্ম এবং হিংসা প্রভৃতি অসাধু কর্ম অভ্যস্ত, মানব সেই পূর্বাভ্যাসবশতঃই তদনুরূপ সাধু বা অসাধু কর্ম করিতে বাধ্য হয়—ইহাই সত্য। শ্রীভগবানও এই মহাসত্য প্রকাশ করিতে অজ্ঞানকে বলিয়াছিলেন “পূর্বাভ্যাসেন তেনৈব হ্রিয়তে হৃবশোহপি

সঃ।’ (গীতা ৬।৪৪)। শিশুপাল পূর্ব পূর্ব জন্মের দ্বারা জগতের গীড়ন করিয়া-
ছিলেন, ইহার কারণ ব্যক্ত করিতে ‘শিশুপালবধ’ কাব্যে মহাকবি মাধ
বলিয়াছেন—

“সতী চ যোষিৎ প্রকৃতিশ্চ নিশ্চলা

পুমাংসমভ্যোতি ভবাস্তুরেধপি।” ১।৭২।*

অর্থাৎ সাক্ষী স্ত্রী ও নিশ্চলা প্রকৃতি জন্মান্তরেও সেই পুরুষকে প্রাপ্ত হয়।
শিশুপালের ঐরূপ প্রকৃতি বা স্বভাব, তাঁহার পূর্ব পূর্ব জন্মের অভ্যাসজনিত
সংস্কার-মূলক, ইহাই কবির বিবক্ষিত। ফলকথা, প্রাক্তন সংস্কার ব্যতীত জীবের
বিচিত্র প্রকৃতি বা কর্মপ্রবৃত্তিও কখনই সম্ভব হইতে পারে না। সুতরাং জীবের
নানাবিধ প্রকৃতি বা প্রবৃত্তি এবং তন্মূলক নানাবিধ কর্মদ্বারাও প্রাক্তন সংস্কার
অহুমান-সিদ্ধ হয়। প্রাক্তন সংস্কার যে, উহার ফল দ্বারা অহুমেয়, এই সিদ্ধান্ত
সুচিরকাল হইতেই ভারতবর্ষে সুপ্রতিষ্ঠিত হইয়াছে। তাই মহাকবি কালিদাস
রঘুবংশের প্রথম সর্গে মহামনা দিলীপের রাজোচিত মন্ত্রগুপ্তির বর্ণন করিতে ঐ
সুপ্রসিদ্ধ সিদ্ধান্তকে দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া বলিয়াছেন—

ফলাহুমেয়াঃ প্রারম্ভাঃ সংস্কারাঃ প্রাক্তনা ইব ॥ ২০

বস্তুতঃ জীবের প্রাক্তন কর্ম যখন অবশ্য স্বীকার্য্য, তখন জন্মান্তরবাদ অস্বীকার
করিবার উপায় নাই। তাই উহা আমাদের সর্বশাস্ত্রসম্মত সিদ্ধান্ত। জীবের
প্রাক্তন কর্ম ও জন্মান্তর—এই দুই মহাসত্যের বজ্রভিত্তির উপরে আমাদের
সনাতন ধর্মের মহিমময় মহামণ্ডপ সুপ্রতিষ্ঠিত আছে। তবে প্রশ্ন হয় যে,
পূর্বজন্মানুভূত সমস্ত বিষয়েরই স্মরণ কেন হয় না, আমরা পূর্বজন্মে—কে ছিলাম,
কোথায় কিরূপ ছিলাম, ইত্যাদি কোন বিষয়ই আমরা কেন স্মরণ করিতে
পারি না।*

* উক্ত শ্লোকে “সতী চ যোষিৎ প্রকৃতিঃ নিশ্চলা”—এইরূপ পাঠ মল্লিনাথের সম্মত বুঝা যায়।
কিন্তু “সাহিত্যদর্পণের” দশম পরিচ্ছেদে বিখ্যাত কবিরাজ “সতী যোষিৎ প্রকৃতিশ্চ নিশ্চলা”—
এইরূপ পাঠের উল্লেখ করিয়া উক্ত শ্লোকে “দীপক” অলঙ্কারের উদাহরণ প্রদর্শন করিয়া গিয়াছেন।
উক্ত পাঠে দুইটি “চ” শব্দের দ্বারা সতী স্ত্রী ও নিশ্চলা প্রকৃতি এই উভয়েরই সমান প্রাধান্য বুঝা যায়।
পরন্তু প্রকৃত হলে সতী স্ত্রীর সহিত শিশুপালের অসতী প্রকৃতির উপমাও কবির অভিপ্রেত বলিয়া মনে
হয় না।

* গর্ভোপনিষদে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে যে, নবম মাসে মাতৃগর্ভস্থ জীব যোগীর ন্যায় পূর্ব পূর্ব
জন্ম স্মরণ করিয়া অনেক অনুতাপ করে এবং চিন্তা করে যে, এবার যদি এই যোনি হইতে মুক্ত হই,

এতদ্বন্ধে পূর্বেই বলিয়াছি যে, জীবের যে জন্মে যে, প্রাক্তন সংস্কার উদ্ভূত হয়, তাহাই তাহার সেই বিষয়ে স্মৃতি উৎপন্ন করে। উদ্ভূত সংস্কারই স্মৃতির কারণ। যে সমস্ত সংস্কার অভিভূত থাকে—তাহা কোন স্মৃতি জন্মাইতে পারে না। সংস্কার থাকিলেই যে, সর্বদা সর্ববিষয়ে স্মৃতি জন্মিবে, এইরূপ নিয়ম বলা যায় না। আমরা ইহজন্মে অনুভূত সমস্ত বিষয়েরও কি সর্বদা স্মরণ করিতেছি? পরন্তু গুরুতর পীড়াবশত অনেকে সুপরিচিত ব্যক্তিকেও এবং অনেক পরিজ্ঞাত বিষয়ও ভুলিয়া যায়। পরে আবার সেই সমস্ত বিষয়ও স্মরণ করে। এইরূপ জীবের মৃত্যু হইলে তখন সেই মৃত্যুই তাহার অনেক স্মৃৎ সংস্কারও অভিভূত করে। কিন্তু পুনর্জন্ম বা দেহান্তরপ্রাপ্তি হইলে তখন আবার অনেক প্রাক্তন সংস্কার উদ্ভূত হয়। যাহা সংস্কারকে উদ্ভূত করে, তাহাকে সংস্কারের উদ্বোধক বলে। সেই উদ্বোধক বহু প্রকার। মহর্ষি গোতম গ্রায়দর্শনে (৩।২।৪১ সূত্রে) স্মৃতির কারণ সংস্কারের সেই সমস্ত উদ্বোধকের উল্লেখ করিয়া গিয়াছেন। তন্মধ্যে সর্বশেষে ধর্ম ও অধর্মরূপ অদৃষ্টেরও উল্লেখ করিয়াছেন। কারণ, বহুস্থলে জীবের অদৃষ্টবিশেষও তাহার সংস্কারবিশেষের উদ্বোধক হইয়া থাকে। যেমন নবজাত শিশুর জীবনরক্ষক অদৃষ্টবিশেষই তাহার স্তন্যপানাদি বিষয়ে প্রাক্তন সংস্কারের উদ্বোধক হয়। এইরূপ যে স্থলে অগ্নি কোন উদ্বোধক নাই, কিন্তু সংস্কারের উদ্বোধ হইয়াছে, সেখানে অদৃষ্টবিশেষকেই সেই সংস্কারের উদ্বোধক বলিয়া বুঝিতে হইবে।

ফলকথা, ইহ জন্মে অনুভূত বহু বহু বিষয়েও যেমন সংস্কার থাকিলেও উদ্বোধকের অভাবে সেই সমস্ত সংস্কার সকল সময়ে সেই সমস্ত বিষয়ের স্মৃতি জন্মায় না, তদ্রূপ অসংখ্য প্রাক্তন সংস্কার বিद्यমান থাকিলেও উদ্বোধকের অভাবে সেই সমস্ত সংস্কার উদ্ভূত না হওয়ায় তাহা সেই সমস্ত বিষয়ে স্মৃতি জন্মায় না। কিন্তু অনেক প্রাক্তন সংস্কার যে, সময়বিশেষে কোন উদ্বোধকবশতঃ উদ্ভূত হইয়া পূর্ব-জন্মানুভূত অনেক বিষয়েরও স্মৃতি জন্মায়,—ইহা সত্য। এ বিষয়ে পূর্বে অনেক উদাহরণ বলিয়াছি।

পরন্তু, ইহা অনেকেই জানেন যে, সময়বিশেষে কোন অপরিচিত ব্যক্তিকে

তাহা হইলে সেই সনাতন ব্রহ্মকে ধ্যান করিব। কিন্তু ভূমিষ্ঠ হইলেই তখন আবার বৈষ্ণবী মায়ায় মুগ্ধ হইয়া ঐ সমস্ত ভুলিয়া যায়। গর্ভোপনিষদের ঐ কথা অনুসারেই শারদ্বাসী সাধক রামপ্রসাদ গাহিয়াছিলেন—“ছিলাম গর্ভে যখন বোণী তখন, ভূমে পড়ে খেলায় মাটি”।

দেখিলেও তখনই কাহারও তাহার প্রতি অত্যন্ত প্রীতি জন্মে। কতকালের সুপরিচিত পরমাত্মীরে স্থায় তাহার সহিত ব্যবহার করিতে ইচ্ছা হয় ; তাহাকে ছাড়িতে ইচ্ছা হয় না। তাহার উপকার করিতে উৎকট প্রবৃত্তি জন্মে। কেবল মানবের মধ্যে নহে, পশুদির মধ্যেও ঐরূপ হইয়া থাকে—ইহা সত্য। কিন্তু কেন এমন হয় ? ভারতের প্রাচীন চিন্তাশীল শাস্ত্রবিদ্যাসী মনীষিগণ বুঝিয়াছেন যে, উক্তরূপ স্থলে সেই ব্যক্তি তাহার সেই দৃষ্ট ব্যক্তির সহিত তাহার পূর্বজন্মের আত্মীয়তা স্মরণ করে। তখন তাহার সে বিষয়ে প্রাক্তন সংস্কার উদ্বুদ্ধ হয়। তাহার তখন সে বিষয়ে সম্পূর্ণ স্মৃতি না হইলেও সামান্যতঃ এই ব্যক্তি আমার আত্মীয় বা প্রিয়, এইরূপ অস্ফুট স্মৃতি অবশ্যই জন্মে। অনেক সময়ে অস্ফুটভাবে কাহারও তাহাকে পুত্র বা ভাতা প্রভৃতি বলিয়াও মনে হয়। এইরূপ কখনও কেহ কোন ব্যক্তিবিশেষকে দেখিলেই সেই ব্যক্তির প্রতি তাহার সহসা অত্যন্ত অপ্রীতি জন্মে। তাহাকে ঘোর শত্রু বলিয়া মনে হয় এবং তাহার সহিত সহসা কলহ উপস্থিত হয় এবং তাহার সংসর্গপরিহারে এবং কখনও তাহার অপকারেও উৎকট প্রবৃত্তি হয়—ইহাও অনেকে জানেন। সুতরাং উক্তরূপ স্থলেও তাহার সেই ব্যক্তির সহিত পূর্বজন্মের শত্রুতা বিষয়ে অস্ফুট স্মৃতি জন্মে—ইহাই স্বীকার্য্য। নচেৎ তখন তাহার ঐরূপ অবস্থা বা ব্যবহার সম্ভব হইতে পারেনা।

এইরূপ কোন সময়ে কোন স্থানে কোন সূদৃশ দর্শন বা স্মৃতির সংগীতাদি শ্রবণ করিলে সুখী ব্যক্তিও সহসা অত্যন্ত উৎকণ্ঠিত হন, ইহাও অনেকেই জানেন। কিন্তু কেন ঐরূপ হয়, ইহা সকলে চিন্তা করেন না। ভারতের প্রাচীন পণ্ডিতগণ চিন্তা করিয়া উহার কারণ বলিয়া গিয়াছেন যে, ঐরূপ স্থলে তখন সেই ব্যক্তি নিশ্চয়ই কাহারও সহিত তাহার পূর্বজন্মের সৌহৃদ্য স্মরণ করে। ভারতের অমরকবি কালিদাস “অভিজ্ঞান-শকুন্তল” নাটকের পঞ্চম অঙ্কে ঐ মহাসত্যের ঘোষণা করিতে বলিয়াছেন—

“রম্যানি বীক্ষ্য মধুরাংস্ত নিশম্য শব্দান্
পশুৎস্বকো ভবতি যৎ স্থিতোহপি জন্তুঃ ।
তচ্চেতসা স্মরতি নুনমবোধপূর্ব্বং
ভাবস্থিরানি জননাস্তর-দৌহৃদানি ॥”

আবার ইন্দুমতীর স্বয়ম্বর সভায় সমাগত সহস্র সহস্র স্বযোগ্য নৃপতির মধ্যে

ইন্দুমতী অজ রাজাকেই কেন বরণ করিয়াছিলেন ; ইহা সমর্থন করিতেও কালিদাস রঘুবংশে বলিয়াছেন—“মনো হি জন্মান্তর-সংগতিজ্ঞঃ (৭।১৫)। মনই জন্মান্তর সম্বন্ধ বুঝিতে পারে। অর্থাৎ অজ রাজার দর্শনের পরেই তাঁহার সহিত ইন্দুমতীর পূর্বজন্মের সেই সম্বন্ধ বিষয়ে স্পষ্ট সংস্কার প্রবুদ্ধ হইয়া তাহার স্মৃতি উৎপন্ন করিয়াছিল।

অনেকে প্রশ্ন করেন যে, কাহারও কি কখনো কোন উপায়ে পূর্ব জন্মের সমস্ত বার্তার স্মরণ হইয়াছে? তাহা কি সম্ভব? আমরা দৃঢ় বিশ্বাসে বলি, অবশ্যই সম্ভব। কারণ, ভগবান্ মনু বলিয়াছেন—

“বেদাভ্যাসেন সততঃ শৌচেন তপসৈব চ।

অদ্রোহেণ চ ভূতানাং জাতিং স্মরতি পৌৰ্ব্বিকীং।” (৪।১৫৮)

অর্থাৎ সতত বেদাভ্যাস, শৌচ, তপস্যা ও সর্বভূতের অহিংসার দ্বারা মানব পূর্বজন্ম স্মরণ করে। ঋগ্বেদাদিগের পূর্বজন্মের স্মরণ হয়, তাঁহারা শাস্ত্রে “জাতিস্মরণ” নামে কথিত হইয়াছেন। পূর্বকালে অনেক তপস্বী ও যোগী “জাতিস্মরণ” হইয়াছিলেন। পুরাণ এবং ইতিহাসে অনেক জাতিস্মরণের উপাখ্যান বর্ণিত আছে। মহাতপস্বী জড়-ভরতের মৃগ-জন্মলাভ হইলেও তখনই পূর্বজন্মের স্মৃতি উপস্থিত হইয়াছিল এবং মৃগজন্মের পরে ব্রাহ্মণকুলে জন্মলাভ হইলেও তখন তাঁহার সেই প্রাক্তন মৃগজন্মের সম্পূর্ণ স্মৃতি উপস্থিত হইয়াছিল। শ্রীমদ্ভাগবতের পঞ্চম স্কন্ধের অষ্টম এবং নবম অধ্যায় পাঠ করিলে ইহা জানা যাইবে। যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও স্পষ্ট বলিয়াছেন,—

সংস্কার-সাক্ষাৎকরণাৎ পূর্বজাতিবিজ্ঞানম।—৩।১৮

অর্থাৎ পূর্বজন্মের সেই সমস্ত অমুভব জগৎ সংস্কার এবং শুভাশুভ কর্মজগৎ ধর্ম ও অধর্মরূপ সংস্কার—এই দ্বিবিধ সংস্কারের প্রত্যক্ষ হইলে পূর্বজন্মের বিশেষ জ্ঞান জন্মে। যোগী তাঁহার যোগশক্তি দ্বারা ঐ সমস্ত সংস্কারেই চিত্ত-ধারণা করিতে পারেন। পরে তাঁহার ঐ ধারণাই ধ্যানরূপে পরিণত হয় এবং পরে ঐ ধ্যান সমাধিরূপে পরিণত হয়। সেই সমস্ত সংস্কারের সুদীর্ঘকাল পর্যন্ত যোগীর ধারণা, ধ্যান ও সমাধির ফলে তাঁহার ঐ সমস্ত অতীন্দ্রিয় সংস্কারেরও অলৌকিক প্রত্যক্ষ জন্মে। সুতরাং তখন যে দেশে ও যে কালে যে কারণে তাঁহার ঐ সমস্ত সংস্কার জন্মিয়াছিল, সেই সমস্ত দেশ এবং কালাদিরও অবশ্য অলৌকিক প্রত্যক্ষ জন্মে।

সুতরাং যোগী তখন পূর্ব পূর্ব জন্মে কোথায় কিরূপ ছিলেন, ইত্যাদি সমস্তই জানিতে পারেন। যোগীর পক্ষে ইহা অসম্ভব নহে। যোগদর্শনের ভাষ্যকার ব্যাসদেব ইহা সমর্থন করিতে—ভগবান্ আবট্য ও মহর্ষি জৈগীষব্যের সংবাদ প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। মহর্ষি জৈগীষব্য ভগবান্ আবট্যের নিকটে তাঁহার দশমহাকল্পের জন্ম-পরম্পরার জ্ঞান বর্ণন করিয়াছিলেন। সংসারে সুখের অপেক্ষায় দুঃখই অধিক, সর্বত্রই জন্ম ও সাংসারিক সুখাদি সমস্তই দুঃখময়—ইহাও তিনি বলিয়াছিলেন।

বস্তুতঃ পূর্বকালে যে, সাধনাবিশেষের ফলে অনেকে জাতিস্মরণ লাভ করিয়া ছিলেন—ইহা ঋষিগণের পরীক্ষিত সত্য। তাই মহাদ্বি ঋষিগণ ঐ সত্য প্রকাশ করিয়া উহার উপায়ও বলিয়া গিয়াছেন। পরবর্তী কালেও গোতম বুদ্ধদেব, বোধি-বৃক্ষতলে সম্বোধি লাভ করিয়া তাঁহার অনেক জন্মের বার্তা বলিয়াছিলেন—ইহা বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের “জাতক” গ্রন্থে বিশেষরূপে বর্ণিত আছে। এখনও অনেক জাতিস্মরণ যোগী জীবিত আছেন—সন্দেহ নাই। কিন্তু আমরা তাঁহাদিগকে জানি না। কোন কোন সময়ে কোন দেশে কোন জাতিস্মরণের সংবাদ এখনও শুনা যায়। অবশ্য জাতিস্মরণমাত্রই যে, তাঁহার সমস্ত পূর্বজন্মের সম্পূর্ণ স্মরণ করিয়াছেন, তাহা নহে। তাঁহার যেরূপ সাধনার ফলে পূর্বজন্মের যে সমস্ত সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়াছে, সেই সমস্ত সংস্কার জগত সেই সমস্ত বিষয়েই স্মরণ হইয়াছে।

পরন্তু অনেক সাধারণ মানবেরও যে, ধ্যানদ্বারা ক্রমে অনেক বিস্মৃত বিষয়েরও স্মরণ হয়—ইহাও সকলেরই স্বীকার্য্য। আমরাদিগেরও অনেক সময়ে এমন ঘটে যে, কোন ব্যক্তিকে দেখিলেই তখন মনে হয়, ইহাকে কোথায় দেখিয়াছি। কিন্তু তাহাকে কোথায় দেখিয়াছি এবং তাহার পরিচয় কি, ইত্যাদি কিছুই মনে হয় না। পরে সেই বিষয়ে একাগ্রচিত্তে ধ্যান করিলে ক্রমে কিছু কিছু মনে হয় এবং অনেক সময়ে দীর্ঘকাল ধ্যানের পরে সেই চিন্তিত বিষয়ের সম্পূর্ণ স্মৃতিও হয়। এইরূপ যে যোগী তাঁহার সমস্ত প্রাক্তন সংস্কারেরই দীর্ঘকাল ধ্যান করিতে সমর্থ এবং সেই ধ্যান তাঁহার সেই সমস্ত বিষয়ে সমাধিরূপে পরিণত হয়, তিনি যে, কালে সেই সমস্ত সংস্কারের প্রত্যক্ষ করিবেন, ইহা অসম্ভব হইতে পারে না।

এখন বক্তব্য এই যে, পূর্বোক্ত নানা যুক্তির দ্বারা দীর্ঘকাল পর্য্যন্ত আত্মা দেহাদিভিন্ন ও নিত্য—এই সিদ্ধান্তের মনন করিলে পূর্বজাত অবগরণ-জ্ঞান-জগৎ সংস্কার দৃঢ় হয়। তাহার পরে যোগশাস্ত্রোক্ত উপায়ে উক্তরূপে আত্মার ধ্যানাদি

করিলে সময়ে সেই মুমুক্শু যোগীর পূর্বোক্তরূপেই নিজের আত্মার স্বরূপদর্শন হয়। কিন্তু চিত্তভ্রম ও বৈরাগ্য ব্যতীত মুক্তিলাভে অধিকারই হয় না। স্ততরাং মুক্তিলাভে অধিকারলাভের জ্ঞান প্রথমে বহু কর্তব্য আছে। এবিষয়ে গোতমের কথা পূর্বে (২০শ পৃঃ) বলিয়াছি।

বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও বলিয়াছেন—**আত্ম-কর্ষনুমোক্ষো ব্যাখ্যাভঃ** (৬।২।১৬) অর্থাৎ সমস্ত আত্ম-কর্ষ নিষ্পন্ন হইলেই মোক্ষ হয়, ইহা কথিত হইয়াছে। ‘উপস্কার’কার মহামনীষী শঙ্কর মিশ্র ঐ সূত্রের ব্যখ্যায় কণাদোক্ত “আত্মকর্ষনুম্” এই বহু বচনান্ত পদের দ্বারা মুমুক্শুর কর্তব্য শ্রবণ মননাদি ও শমদমাদি সম্পত্তির সহিত ঈশ্বর-সাক্ষাৎকার ও নিজের আত্ম-সাক্ষাৎকার পর্য্যন্ত ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, পরমাত্মা ঈশ্বরের সাক্ষাৎকার ব্যতীত মুমুক্শুর মুক্তিলাভের চরম কারণ আত্মসাক্ষাৎকার হয় না। স্ততরাং সেই পরমাত্মা ঈশ্বরের সাক্ষাৎকারের জ্ঞান প্রথমে তাঁহারও শ্রবণের পরে মনন কর্তব্য। তাই শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের আচার্যগণ পরমাত্মা ঈশ্বরের মননরূপ উপাসনার জ্ঞানই ঈশ্বরবিষয়ে বহু অল্পমান প্রদর্শন করিয়াছেন। মহা নৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য বৃহদারণ্যক উপনিষদের “আত্মা বা অরে দ্রষ্টব্যঃ শ্রোতব্যো মন্তব্যঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে “আত্মান” শব্দের দ্বারা পরমাত্মাকেও গ্রহণ করিয়াছেন। পরমাত্মারও যে, শ্রবণের পরে অল্পমান প্রমাণ দ্বারা মনন করিয়া পরে দর্শনের জ্ঞান ধ্যানাদি কর্তব্য—এবিষয়ে তিনি প্রমাণরূপে স্মৃতি বচনও উদ্ধৃত করিয়াছেন।* অতএব নৈয়ায়িকগণের ঈশ্বরাত্মমানের জ্ঞান বহু বিচারও শাস্ত্রমূলক। উহা শাস্ত্র বিহিত ঈশ্বর মননের সহায়।

অবশ্য পরব্রহ্ম হইতে জীবাত্মা তত্ত্বতঃ অভিন্ন এই মতে ব্রহ্ম সাক্ষাৎকারই মুমুক্শুর আত্ম-সাক্ষাৎকার। কিন্তু কণাদ ও গোতমের মতে মুমুক্শুর ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকার হইলে তজ্জ্ঞানই নিজের আত্ম-সাক্ষাৎকার জন্মে এবং উহাই তাঁহার সংসার নিদান সমস্ত মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারা মুক্তির চরম কারণ হয়। কারণ কণাদ ও গোতম দ্বৈতবাদী। তাঁহাদিগের মতে জীবাত্মা ও পরব্রহ্ম তত্ত্বতঃ ভিন্ন। পরবর্তী অধ্যায়ে ইহা বুঝাইতে চেষ্টা করিব।

* “শ্রুতো হি ভগবান্ বহুশঃ শ্রুতি-স্মৃতি-তীত্বাস-পুরাণাদিষু, ইদানীং মন্তব্যো ভবতি, ‘শ্রোতব্যো মন্তব্য’ ইতি শ্রুতেঃ, ‘আগমেনানুমানেন ধ্যানাভ্যাসরসেন চ। ত্রিধা-প্রকল্পয়ন্ প্রজ্ঞাং লভতে যোগমুত্তম’ ইতি স্মৃতেষু”।—কুহ্মাঙ্গলি।

ষষ্ঠ অধ্যায়

কণাদ ও গৌতম দ্বৈতবাদী

কিছুদিন পূর্বে অদ্বৈতবাদী কোন কোন সুবিখ্যাত সুপণ্ডিতও এইরূপ কথা লিখিয়া গিয়াছেন যে, কণাদ এবং গৌতমেরও অদ্বৈতমতেই চরম তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। ব্যাখ্যা-কর্তারা তাঁহাদিগের অগ্ররূপ মতের ব্যাখ্যা করিলেও তাঁহাদিগের কোন কোন সূত্রের দ্বারাও অদ্বৈত মতই তাঁহাদিগের প্রকৃত সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। কথাটা কিন্তু নূতন নহে। কারণ কাস্মীরবাসী সদানন্দ যতিও তাঁহার **অদ্বৈত ব্রহ্মসিদ্ধি** গ্রন্থে সকল মুনিমতের সমন্বয়োদ্দেশে বলিয়াছেন যে, * নানা মতের প্রকাশক সমস্ত মুনিরই অদ্বৈতমতেই চরম তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে। কারণ, তাঁহারা সর্বজ্ঞতাবশতঃ ভ্রান্ত ছিলেন না। কিন্তু বাহ্যদৃষ্টি-তৎপর স্থূলদর্শী ব্যক্তিদিগের পক্ষে প্রথমে অদ্বৈতমার্গে প্রবেশ অসম্ভব বলিয়া তাঁহারা নানাভাবে দ্বৈতমত-প্রতিপাদক নানা দর্শনশাস্ত্রও প্রকাশ করিয়া গিয়াছেন। তদ্বারা স্থূলদর্শী বাহ্যদৃষ্টি-তৎপর ব্যক্তিদিগের নাস্তিক্য-নিবৃত্তি করাই তাঁহাদিগের উদ্দেশ্য। কিন্তু ঐ সমস্ত দর্শনে তাঁহাদিগের উপদিষ্ট দ্বৈতবাদ সিদ্ধান্তরূপে তাঁহাদিগের বিবক্ষিত নহে, তাঁহাদিগেরও অদ্বৈতবাদই সিদ্ধান্ত।

সদানন্দ যতির গ্রন্থ মধুসূদন সরস্বতীও মহিম্নঃ স্তোত্রের “ত্রয়ী সাংখ্যং যোগঃ”— ইত্যাদি শ্লোকের টীকায় বেদাদিসর্বশাস্ত্রপ্রস্থানভেদের বর্ণন করিয়া সর্বশেষে সর্বশাস্ত্রের সমন্বয়প্রদর্শনোদ্দেশে এইরূপ বলিয়াছেন যে, অদ্বৈতসিদ্ধান্তেই সর্বশাস্ত্রের চরম তাৎপর্য্য। কিন্তু প্রথমেই অদ্বৈতমার্গে সকলের প্রবেশ অসম্ভব বলিয়া অধিকারিবিশেষের জ্ঞান নানাশাস্ত্রে নানামতের উপদেশ হইয়াছে। মহামনীষী মধুসূদন সরস্বতী গৌতমাদি ঋষিগণের কোন সূত্র দ্বারা তাঁহাদিগকে অদ্বৈতবাদী বলিয়া প্রতিপন্ন করিতে চেষ্টা করেন নাই। কিন্তু সদানন্দ যতি ঐ উদ্দেশে শেষে

* “সর্বেষাং প্রস্থানকর্তৃণাং মুনীনাং বক্ষ্যমাণবিবর্তবাদ এব পর্য্যবসানেনাষিতীয়ে পরমেশ্বর এব বেদান্তপ্রতিপাদ্যে তাৎপর্য্যম্। ন হি তে মুনয়ো ভ্রান্তান্তেষাং সর্বজ্ঞত্বাৎ—কিন্তু বহিঃস্থ-প্রবণানামাপাততঃ পরমপুরুষার্থেহদ্বৈতমার্গে প্রবেশো ন সম্ভবতীতি নাস্তিক্য নিবারণায় তৈঃ প্রস্থানভেদা দর্শিতা—ন তু তাৎপর্য্যোণ।”—“অদ্বৈতব্রহ্মসিদ্ধি” প্রথম মূল্যর।

গৌতমের দুইটি সূত্রও উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং নব্য-বৈয়াকরণ নাগেশভট্টও সেই সূত্র উদ্ধৃত করিয়া কল্পনাবলে গৌতমেরও অদ্বৈতমতেই চরম সম্মতি বলিয়াছেন। সে সব কথা পরে বলিব।

কিন্তু এখানে প্রথমে বলা আবশ্যক যে, পূর্বোক্তভাবে সর্বশাস্ত্রের সমন্বয়-ব্যাখ্যার দ্বারা কখনই সকল সম্প্রদায়ের চিরবিবাদ-নিরুত্তির আশা নাই। কারণ, সকল সম্প্রদায়ই তাঁহাদিগের অভিমত মতকেই প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া অগ্রাগ্র আধর্মতের পূর্বোক্তরূপ একটা উদ্দেশ্য বলিতে পারেন। সদানন্দ যতির পূর্বে নব্যসাংখ্যাচাৰ্য্য বিজ্ঞানভিক্ষুও সাংখ্যপ্রবচন-ভাষ্যের প্রারম্ভে তাঁহার নিজ মতকেই প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া উহার বিরুদ্ধ হ্যায় বৈশেষিকাদি শাস্ত্রোক্ত মতের পূর্বোক্তরূপ উদ্দেশ্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহার ঐরূপ সমন্বয়-ব্যাখ্যা কি অগ্র সম্প্রদায় গ্রহণ করিয়াছেন? অথবা কখনও করিবেন? সদানন্দ যতিও ত নিজমত সমর্থনের জন্ত বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত কোন বচন উদ্ধৃত করিয়াও তাঁহার অভিমত সমন্বয়ব্যাখ্যা গ্রহণ করেন নাই। কারণ, বিজ্ঞানভিক্ষু সদানন্দ যতির অভিমত অদ্বৈতমতকে প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া স্বীকার করেন নাই। তিনি উক্ত মতের প্রতিবাদই করিয়াছেন।

ফল কথা - সমস্ত দার্শনিক সম্প্রদায়ই যখন তাঁহাদিগের আচার্য্যোক্ত মতকে প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়াই বিশ্বাস করেন, তখন পূর্বোক্তভাবে সমন্বয়-ব্যাখ্যা ব্যর্থ। তাই ভগবান্ শঙ্করাচাৰ্য্যও ঐভাবে সমন্বয়-ব্যাখ্যা করেন নাই। পরন্তু তিনি বেদান্তদর্শনের প্রথমসূত্র-ভাষ্যে আত্মার স্বরূপবিষয়ে নানান মতভেদ প্রকাশ করিতে দ্বৈতবাদী শ্ববিদিগের মতও প্রকাশ করিয়াছেন এবং পরেও উক্ত বিষয়ে কপিল ও কণাদ প্রভৃতির দ্বৈতমত স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া অদ্বৈতমতের প্রতিষ্ঠার জন্ত সেই সমস্ত আধর্মতেরও প্রতিবাদ করিয়াছেন। সর্বতন্ত্র-স্বতন্ত্র শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও কণাদ ও গৌতমের মত-ব্যাখ্যায় তাঁহাদিগের দ্বৈতমতেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরন্তু তিনি “শ্রায়ব্যাপ্তিকতাংপর্য্যটিকা” গ্রন্থে গৌতমের কোন কোন সূত্র দ্বারা অদ্বৈত মতের খণ্ডনও করিয়া গিয়াছেন।* গৌতম যে, অদ্বৈতবাদী নহেন ইহা-প্রতিপাদন করাই সেখানে বাচস্পতি মিশ্রের উদ্দেশ্য। নচেৎ সেখানে তাঁহার গৌতমের ঐরূপ তাৎপর্য্য ব্যাখ্যার কোন প্রয়োজনই বুঝা যায় না।

* ন্যায়দর্শন চতুর্থ অঃ ১ম আঃ ১২শ, ২০শ, ও ৪১শ সূত্র ও “তাৎপর্য্যটিকা” দ্রষ্টব্য।

পরন্তু বেদান্তদর্শনের চতুর্থ সূত্র-ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্কর, যেখানে কোন অংশে নিজমত সমর্থনের জন্ত গৌতমের ত্রায়দর্শনের “হুঃখ-জন্ম—” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রটি “আচার্য্য-প্রণীত” বলিয়া সমস্মানে উদ্ধৃত করিয়াছেন, সেখানেও “ভামতী” টীকায় শ্রীমৎবাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, † গৌতমসম্বন্ধে তত্ত্বজ্ঞান কিন্তু উক্ত স্থলে আচার্য্য শঙ্করের অভিমত নহে। অর্থাৎ তত্ত্বজ্ঞানের স্বরূপবিষয়ে আচার্য্য শঙ্কর গৌতমের মত গ্রহণ করেন নাই। কারণ, গৌতম দ্বৈতবাদী। সুতরাং তাঁহার মতে অদ্বৈতব্রহ্মজ্ঞান তত্ত্বজ্ঞান হইতে পারে না।

বস্তুতঃ মহর্ষি কণাদ ও গৌতমকে কখনও আমরা অদ্বৈতবাদী বলিয়া বুঝিতে পারি না। কারণ, অদ্বৈতমতে “জীবো ব্রহ্মৈব নাপরঃ”। এক ব্রহ্মই প্রত্যেক জীবদেহে কল্পিত জীবভাবে অবস্থিত। সুতরাং সমস্ত জীবদেহেই জীবাত্মা বস্তুতঃ এক। কিন্তু জীবাত্মার উপাধি যে অন্তঃকরণ, তাহা প্রত্যেক জীবদেহে ভিন্ন এবং সুখ দুঃখাদি সেই সমস্ত অন্তঃকরণেরই বাস্তব ধর্ম। উহা আত্মার বাস্তব ধর্ম নহে। কিন্তু আত্মার উপাধি সেই অন্তঃকরণের ধর্ম সুখ-দুঃখাদিই আত্মাতে আরোপিত হয়, এজন্ত ঐ সমস্ত আত্মার ঔপাধিক ধর্মনামে কথিত হইয়াছে।

কিন্তু কণাদ ও গৌতমের মতে জীবাত্মা প্রত্যেক জীবদেহে ভিন্ন এবং জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন ও সুখ-দুঃখাদি সেই বিভিন্ন আত্মারই বাস্তব ধর্ম ; ঐ সমস্ত অন্তঃকরণ বা মনের ধর্ম নহে। সুতরাং কণাদ ও গৌতমকে কিরূপে অদ্বৈতবাদী বলা যায় ? জীবাত্মা ও তাহার মুক্তির স্বরূপবিষয়ে কণাদ সম্প্রদায়ের মত প্রকাশ করিতে শারীরকভাষ্যে আচার্য্য শঙ্করও বলিয়া গিয়াছেন যে, * তাঁহাদিগের মতে জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন, সুতরাং বহু এবং স্বভাবতঃ অচেতন, কিন্তু অতিশূন্য মনের সহিত সংযোগবশতঃ সেই সমস্ত জীবাত্মাতে জ্ঞান ও ইচ্ছা প্রভৃতি নববিধ বিশেষ গুণ জন্মে এবং সেই সমস্ত বিশেষগুণের অত্যন্ত উচ্চদেই তাঁহাদিগের মতে মুক্তি। বৃহদারণ্যক-

+ “তত্ত্বজ্ঞানান্মিথ্যাজ্ঞানাপায় ইত্যোতাব্রহ্মাত্রেণ সূত্রোপন্যাসঃ। ন ত্বক্ষপাদসম্বন্ধে তত্ত্বজ্ঞানমিহ সম্বন্ধম্।”—ভামতী ১।১।৪।

* “সতি বহুত্বে বিভূত্বে চ ষট্‌কুডাদিসমানা ত্রয়মাত্রস্বরূপাঃ স্বতোহচেতনা আত্মানন্তরূপকরণাণি চাখুনি মনাস্তচেতনানি। তত্রাত্মজ্ঞাব্যাগং মনোজ্ঞাব্যানাকং সংযোগান্নবেচ্ছাদয়ো বৈশেষিকা আত্মগুণা উৎপদ্যন্তে। তে চাব্যতিরেকেণ প্রত্যেকমাত্মনঃ সমবয়স্ন্তি, স সংসারঃ। তেষাং নবানামা-
জ্ঞানানামভ্যন্তরূপানো মোক্ষ ইতি কাণাদাঃ”। —বেদান্তদর্শন ২।৩।৫০ সূত্রের শারীরকভাষ্য।

ভাষ্যেও (৪।৩।২২) শঙ্কর স্পষ্ট বলিয়াছেন—“যথেষ্টাদীনামাসম্মতঃ কল্পয়ন্তো বৈশেষিকা নৈয়ায়িকাশ্চ”।

অদ্বৈতমতের প্রতিষ্ঠাতা মহামনীষী মধুসূদন সরস্বতীও ‘ভগবদ্গীতা’র টীকায় বৈশেষিক সম্প্রদায়ের গ্রন্থ নৈয়ায়িক ও মীমাংসক প্রভৃতি অনেক সম্প্রদায়ের মতেও যে, জীবাত্মা—জ্ঞান, স্মৃতি, দুঃখ, ইচ্ছা, দ্বেষ, প্রযত্ন, ধর্ম, অধর্ম এবং ভাবনা অর্থাৎ জ্ঞান জ্ঞাত সংস্কার, এই নববিধ বিশেষণবিশিষ্ট এবং প্রতি শরীরে ভিন্ন নিত্য ও বিশ্বব্যাপী—ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন ‡

কিন্তু অদ্বৈতমতনিষ্ঠ কোন মহামনীষীও কণাদ এবং গৌতমকেও অদ্বৈতবাদী বলিবার উদ্দেশ্যে তাঁহারা জ্ঞান-স্মৃতি আত্মার ধর্ম—ইহা স্পষ্ট বলেন নাই এবং আত্মার নানাত্ব বা একত্ববিষয়ে গৌতম কোন কথা স্পষ্ট বলেন নাই—এইরূপ অনেক কথা লিখিয়া গিয়াছেন।*

কিন্তু তাহা হইলে ভগবান্ শঙ্করাচার্য ও মধুসূদন সরস্বতী, কি, কণাদ ও গৌতমের সূত্র না দেখিয়াই অথবা উহার প্রকৃতার্থ না বুঝিয়াই কেবল ব্যাখ্যাকারদিগের কথাবলুসারেই পূর্বোক্ত ঐ সমস্ত কথা বলিয়া গিয়াছেন? ব্যাখ্যাকারদিগের ঐ সমস্ত মতই কি, তাঁহাদিগের সেখানে খণ্ডনীয়? তাহা হইলে শারীরিক ভাষ্যে কণাদ-সম্মত “আরম্ভবাদে”র খণ্ডন করিতে আচার্য্য শঙ্কর কণাদসূত্র উদ্ধৃত

‡ “নবান্বনো নিত্যে বিভূত্বে চ ন বিবদামঃ, প্রতিদেহমেকত্বস্ত ন সহামহে। তথাহি বুদ্ধি-স্মৃতি-দুঃখেচ্ছা-দ্বেষ-প্রযত্ন-ধর্মাদি-ভাবনাখনবিশেষণবস্ত্তঃ প্রতিদেহং ভিন্না এবং নিত্য বিভবশ্চাজ্ঞান ইতি বৈশেষিকা মনান্তে। ইমমেব চ পক্ষ্য তর্কিকমীমাংসকাদয়োহপি প্রতিপন্নঃ”।—ভগবদ্গীতা—দ্বিতীয় অঃ, ১৪শ শ্লোকের টীকা।

* সর্বশাস্ত্রপারদর্শী মহামহোপাধ্যায় পূজ্যপাদ চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় লিখিয়াছেন—“গৌতম ও কণাদ, জ্ঞান-স্মৃতি আত্মার ধর্ম—এ কথা স্পষ্ট ভাষায় বলেন নাই।” “আত্মা নিত্য-জ্ঞানরূপ নহে বা নিত্যজ্ঞান নাই—ইহা গৌতম ও কণাদ বলেন নাই। টীকাকারেরা তাহা বলিয়াছেন। যেরূপ বলা হইল, তৎপ্রতি মনোযোগ করিলে সুখীগণ বুঝিতে পারিবেন যে, ন্যায়াদি-দর্শনকর্তাদের মত বেদান্তের বিরুদ্ধ, ইহা বলিবার বিশেষ হেতু নাই। বলিতে পারা যায় যে, বেদান্তমত তাঁহাদিগের অভিমত। পরন্তু অন্তঃকরণের সহিত তাদাত্ম্যাদ্যাসনিবন্ধন জ্ঞান-স্মৃতি আত্মধর্মরূপে প্রতীয়মান হয়, ইহা তাঁহারা খুলিয়া বলেন নাই। তাদৃশ সূক্ষ্ম বিষয় শিষ্টগণ সহসা বুঝিতে পারিবে না, এই বিবেচনাতেই তাঁহারা উহা অস্পষ্ট রাখিয়াছেন।” “গৌতম আত্মার নানাত্ব বা একত্ব বিষয়ে কোন কথা বলেন নাই।” ফেলোসিফের লেকচার—পঞ্চম বর্ষ, ১৮০ পৃষ্ঠা।

করিয়াজেন কেন? আর কণাদ ও গোতমের কোন সূত্রের দ্বারা অর্ধৈত মত বুঝিতে পারিলে তিনি অর্ধৈতমত-সমর্থনে তাহাও কেন বলেন নাই?

বস্তুতঃ কণাদ ও গোতম যে, বৈতবাদী,—ইহা চিরপ্রসিদ্ধই আছে। তাঁহাদের সূত্রের দ্বারাও তাহা ই বুঝা যায়। কিন্তু তাহা বুঝিতে হইলে তাঁহাদিগের অনেক সূত্রের পর্যালোচনা করা আবশ্যিক। সংক্ষেপে তাহা স্বব্যক্ত করা যায় না। তথাপি এখানে আবশ্যিকবোধে কিছু বলিতেছি।

পূর্বেই বলিয়াছি যে, মহর্ষি গোতম, জ্ঞান ও ইচ্ছা প্রভৃতিকে জীবাশ্মার নিজেরই বাস্তব গুণ বলিয়াছেন। তিনি যে স্মৃতিকে আশ্রয় করিয়া দেহাদি ভিন্ন নিত্য আত্মার অস্তিত্ব সমর্থন করিয়াছেন, ঐ স্মৃতিরূপ জ্ঞান যে, তাঁহার মতে আত্মার গুণ হইলেই উপপন্ন হয়, নচেৎ ঐ স্মৃতির উপপত্তিই হয় না—ইহা তিনি ‘তদাত্মগুণত্বসদৃশবাদপ্রতিষেধঃ’ (৩।১।১৪) এই সূত্রের দ্বারা স্পষ্ট বলিয়াছেন। পরন্তু জ্ঞান যে, অন্তঃকরণ বা মনের গুণ নহে—ইহাও তিনি পরে স্পষ্ট বলিয়াছেন এবং জ্ঞান আত্মারই ধর্ম, কিন্তু ইচ্ছা প্রভৃতি মনের ধর্ম, এই মতবিশেষেরও খণ্ডন করিয়া, জ্ঞানজন্ম ইচ্ছা প্রভৃতিও জ্ঞানের আশ্রয় আত্মারই ধর্ম—ইহাও তিনি সমর্থন করিয়াছেন।* পরন্তু স্মরণ-রূপ জ্ঞান যে, চিরস্থায়ী আত্মারই বাস্তব ধর্ম ইহা সমর্থন করিতে পরে আবার তিনি স্পষ্ট বলিয়াছেন—

স্মরণস্তাত্মনো ভ্র-স্বাভাব্যাৎ ॥ ৩।২।৪০ ॥

অর্থাৎ আত্মা জ্ঞাত-স্বভাব। জ্ঞাতাই পূর্বে জানিয়াছে এবং পরে জানিবে এবং বর্তমান কালেও জানিতেছে। স্মরণাৎ ত্রিকালীন জ্ঞানশক্তি বা জ্ঞানবস্তা চিরস্থায়ী জ্ঞাতা বা আত্মারই স্বভাব। অর্থাৎ জ্ঞান আত্মার স্বাভাবিক ধর্ম না হইলেও স্বকীয় ধর্ম—বাস্তব ধর্ম, উহা ঔপাধিক ধর্ম নহে। মহর্ষি গোতম পরে চতুর্থ অধ্যায়ে ‘প্রীতেন্নাত্মাশ্রয়ত্বাদপ্রতিষেধঃ’ (৪।১।৫১) ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা স্থখ ও দুঃখ যে, আত্মারই ধর্ম, ইহাও ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন। স্মরণাৎ তিনি যে, তাঁহার নিজ মত অস্পষ্ট রাখিয়াছেন, “খুলিয়া বলেন নাই” এবং তাঁহার

* “যুগপজ্জ্ঞেয়ানুপলক্কেশ ন মনসঃ।”

“জ্ঞেচ্ছাধেবনিমিত্তত্বাদারম্ভনিবৃত্ত্যোঃ।”

“যথোক্তহেতুত্বাৎ পারতত্বাদকৃতভাগমাচ্চ ন মনসঃ।”

“পরিশেষাদ্ যথোক্তহেতুপপত্তেচ্চ।”

মত অবৈত মতের বিরুদ্ধ নহে, পরন্তু অবৈতমত তাঁহারও অভিমত—এই সমস্ত কথা আমরা কিছুতেই বুঝিতে পারি না।

পরন্তু মহর্ষি গোঁতম শ্রায়দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ে প্রথমে আত্ম-পরীক্ষায় এক আত্মার দৃষ্ট বিষয় অত্র আত্মা স্মরণ করিতে পারে না—এই সিদ্ধান্ত অনুসারেই আত্মা দেহাদি ভিন্ন ও নিত্য—এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়াছেন এবং স্মরণরূপ জ্ঞানকে আত্মারই ধর্ম বলিয়াছেন! অতএব তাঁহার মতে—আত্মা এক নহে, আত্মা প্রতিদেহে ভিন্ন—বহু, ইহাও স্পষ্টই বুঝা যায়। “শ্রায়বার্তিক”কার প্রাচীন নৈয়ায়িক উদ্যোতকরও গোঁতমের সূত্রানুসারে ইহাই বলিয়া গিয়াছেন।*

আপত্তি হয় যে, সমস্ত জীবাত্মাই বিশ্বব্যাপী হইলে সমস্ত জীবদেহেই সমস্ত জীবাত্মার সংযোগ-সম্বন্ধ আছে। তাহা হইলে অত্যাগত সমস্ত জীবদেহেও সমস্ত আত্মার জ্ঞানাদি জন্মে না কেন? এতদ্বত্তরে মহর্ষি গোঁতম পরে বলিয়াছেন—

শরীরোৎপত্তিনিমিত্তবৎ সংযোগোৎপত্তিনিমিত্তং কর্ম্ম । ৩।২।৬৬ ।

তাৎপর্য্য এই যে, বিশ্বব্যাপী প্রত্যেক জীবাত্মারই সমস্ত জীবদেহের সহিত সংযোগ থাকিলেও যে জীবাত্মার অদৃষ্টবিশেষজ্ঞতা তাহার যে শরীর-বিশেষের সৃষ্টি হয়, সেই শরীরের সহিতই সেই জীবাত্মার বিলক্ষণ সংযোগ এবং তাহার সহিতই তাঁহার সেই মনের বিলক্ষণ সংযোগ জন্মে। তাহাতেও সেই অদৃষ্টবিশেষই নিমিত্ত। সেই অদৃষ্টবিশেষ-জ্ঞতা যে শরীরের সহিত যে আত্মার ও মনের বিলক্ষণ সংযোগ জন্মে, সেই আত্মাকেই সেই শরীরাবচ্ছিন্ন আত্মা বলে। শরীরাবচ্ছিন্ন আত্মাতেই যখন জ্ঞানাদি জন্মে, তখন যে আত্মা, যে শরীরাবচ্ছিন্ন, সেই শরীরেই সেই আত্মাতে জ্ঞানাদি জন্মিবে; অত্যাগত শরীরের সহিত তাহার সংযোগ থাকিলেও সেই সমস্ত শরীর তাহার অদৃষ্টবিশেষ জ্ঞতা না হওয়ায় সেই আত্মা সেই সমস্ত শরীরাবচ্ছিন্ন নহে।

অবৈতবাদী সম্প্রদায় গোঁতমের উক্তরূপ উত্তর স্বীকার না করিলেও উক্ত সূত্রের দ্বারা গোঁতমের মতে জীবাত্মা যে, আকাশের শ্রায় বিশ্বব্যাপী এবং প্রতি শরীরে ভিন্ন—ইহা স্বীকার করিতেই হইবে; নচেৎ তাঁহার উক্তরূপ উত্তর সঙ্গতই হয় না। ভাষ্যকার বাৎশ্রায়নও সেখানে গোঁতমের পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত স্পষ্ট প্রকাশ করিয়া তদনুসারেই তাঁহার ঐ উত্তরের ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন। পরন্তু মহর্ষি

* বহুবাক্য অতএব—“দর্শনস্পর্শনাভ্যামেকার্থগ্রহণাং।” নাস্তদৃষ্টমুখঃ স্মরতীতি। “শরীরদাহে পাত কাভাবা”দিতি, সেয়ং সর্বা ব্যবহা শরীরিভেদে সঙ্গতীতি।”—শ্রায়বার্তিক।

গৌতম উহার পরে শুভাশুভ কর্মজ্ঞতা ধর্মাদর্শও যে, মনের গুণ নহে ; উহাও আত্মারই গুণ ; প্রত্যেক আত্মাই নিজকৃত-কর্মফল ধর্মাদর্শজ্ঞাই নানাবিধ জন্মলাভ করে—ইহাও বিচারপূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে যিনি প্রত্যেক জীবদেহে পৃথক পৃথক আত্মা স্বীকার করিয়া আত্মার বাস্তবভেদ স্বীকার করিয়াছেন এবং জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন এবং ধর্মাদর্শ ও তজ্জ্ঞাত সুখ ও দুঃখ, জীবাত্মারই বাস্তব গুণ বলিয়াছেন, তাঁহাকে কিরূপে অদ্বৈতবাদী বলা যায় ?

এইরূপ মহর্ষি কণাদেয় সূত্র দ্বারাও জীবাত্মা যে, প্রতি শরীরে ভিন্ন—ইহাই তাঁহার সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। কিরূপে বুঝা যায়, তাহাও এখানে বলিতেছি। কিন্তু বিশেষ প্রণিধানপূর্বক বুঝিতে হইবে। বৈশেষিকদর্শনে কণাদ যথাক্রমে নিম্নলিখিত তিনটি সূত্র বলিয়াছেন—

সুখ-দুঃখ-জ্ঞান-নিষ্পত্ত্যবিশেষাদৈকাত্ম্যম্ ॥ ৩।২।১২ ॥

নানাত্মানো ব্যবস্থাতঃ ॥ * ৩।২।২০ ।

শাস্ত্র-সামর্থ্যাচ্চ ॥ ৩।২।২১ ।

কণাদ প্রথমে “সুখ-দুঃখ”—ইত্যাদি সূত্রদ্বারা পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়াছেন যে, শরীর ভিন্ন ভিন্ন হইলেও সমস্ত শরীরে আত্মা এক। কারণ, সমস্ত শরীরেই নির্বিশেষে সুখ-দুঃখ ও জ্ঞানের উৎপত্তি হয়। তাৎপর্য্য এই যে, যেমন আকাশে সর্বত্রই সমানভাবে শব্দের উৎপত্তি হওয়ায় শব্দের সমবায়িকারণ আকাশ এক বলিয়াই স্বীকৃত হইয়াছে, তদ্রূপ, আত্মাতেও সর্বশরীরেই সুখ-দুঃখাদির উৎপত্তি হওয়ায় আকাশের ত্রায় আত্মাও বস্তুতঃ এক। উপাধিভেদে আকাশের ভেদের ত্রায় আত্মারও ভেদ আছে, কিন্তু উহা কাল্পনিক ভেদ। কণাদ প্রথমে উক্ত পূর্বপক্ষ সমর্থন করিয়া পরে তাঁহার সিদ্ধান্ত সূত্র বলিয়াছেন—‘নানাত্মানো ব্যবস্থাতঃ’। অর্থাৎ জীবাত্মা নানা, যেহেতু ব্যবস্থা আছে।

কণাদ পূর্বে আকাশের একত্ব সিদ্ধ করিতে সিদ্ধান্ত সূত্র বলিয়াছেন—“শব্দলিঙ্গাবিশেষাদ্ বিশেষলিঙ্গাভাবাচ্চ” (২।২।৩০) * অর্থাৎ সর্বত্রই আকাশে শব্দ জন্মে। স্তত্রাং শব্দই আকাশের সাধক হেতু হওয়ায় আকাশের সাধক হেতুর

* প্রচলিত ‘বৈশেষিকদর্শন’ পুস্তকে “ব্যবস্থাতো নানা” এইরূপ সূত্র পাঠ দেখিতে পাওয়া যায়। কিন্তু প্রশস্তপাদ-ভাষ্যের “স্মারকল্লী” টীকায় ত্রীধর ভট্ট এবং “হুক্তি” টীকায় জগদীশ “নানাত্মানো ব্যবস্থাতঃ”—এইরূপ সূত্রপাঠই উদ্ধৃত করিয়াছেন এবং উহাই প্রকৃত সূত্রপাঠ বুঝা যায়। শঙ্করমিশ্রের স্বাক্ষার দ্বারাও উক্তরূপ সূত্রপাঠ বুঝিতে পারা যায়।

বিশেষ নাই এবং আকাশের ভেদসাধক কোন বিশেষ হেতুও নাই। অতএব আকাশ এক। কিন্তু পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা কণাদ বলিয়াছেন যে, আত্মার ভেদসাধক স্খ-দুঃখাদির ব্যবস্থারূপ বিশেষহেতু থাকায় আত্মা নানা অর্থাৎ প্রতি শরীরে ভিন্ন।

তাৎপর্য এই যে, সমস্ত জীবাত্মাতেই স্খ-দুঃখাদির উৎপত্তি হইলেও তাহার “ব্যবস্থা” অর্থাৎ নিয়ম আছে। একের স্খ বা দুঃখ জন্মিলে তখন সকলেরই স্খ বা দুঃখ জন্মে না। কেহ যখন স্খী বা দুঃখী, তখন সকলেই স্খী বা দুঃখী নহে। এইরূপ কেহ ধনী, কেহ দরিদ্র, কেহ মূর্থ, কেহ পণ্ডিত—ইত্যাদি অসংখ্য প্রকারে জীবাত্মার নানারূপ অবস্থার যে নিয়ম সর্বসম্মত, তাহাও জীবাত্মার ভেদসাধক হেতু। অর্থাৎ উহার দ্বারা সিদ্ধ হয় যে, জীবাত্মা প্রতি শরীরে ভিন্ন। কারণ, সমস্ত জীবদেহে একই আত্মা হইলে তাহার উক্তরূপ স্খ-দুঃখাদির ব্যবস্থা বা নিয়মের উপপত্তি হয় না। তাই কণাদ বলিয়াছেন—‘নানাআত্মানো ব্যবস্থাতঃ।’

অবশ্যই আপত্তি হইবে যে, আত্মার একত্বই শাস্ত্রসিদ্ধ হইলে শাস্ত্রবিরুদ্ধ কোন যুক্তির দ্বারাই আত্মার বাস্তব নানাত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। তাই মহর্ষি কণাদ পরে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—‘শাস্ত্র-সামর্থ্যাচ্চ’ অর্থাৎ শাস্ত্রের সামর্থ্য-প্রযুক্তও আত্মা নানা। * তাৎপর্য এই যে, আত্মার নানাত্ব-বোধক বহু শাস্ত্রবাক্যও

* এখানে লক্ষ্য করা আবশ্যক যে, কণাদের পূর্বোক্ত দ্বিতীয় সূত্রের যোগে “ব্যবস্থাতঃ” “শাস্ত্র-সামর্থ্যাচ্চ” আত্মানো নানা—এইরূপ ব্যাখ্যাই তাঁহার অভিপ্রেত। কারণ, কণাদ তৃতীয় সূত্রে “চ” শব্দের প্রয়োগ করিয়া উক্ত সূত্র যে, তিনি দ্বিতীয় সূত্রোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থনের জন্তই বলিয়াছেন অর্থাৎ ঐ সূত্রের দ্বারা আত্মার নানাত্ব সিদ্ধান্তেরই উপসংহার করিয়াছেন—ইহাই বুঝা যায়। কিন্তু কণাদের উক্ত সূত্রের দ্বারা ব্যবহারিক অবস্থায় আত্মা নানা, পরমার্থতঃ আত্মা এক—এইরূপ তাৎপর্য বুঝা যায় না। উক্ত সূত্রে ব্যবহারিক অবস্থার বোধক কোন শব্দপ্রয়োগও তিনি করেন নাই। পরন্তু দ্বিতীয় সূত্রে “আত্মানঃ”—এইরূপ বহুবচনান্ত প্রয়োগ করিয়াও আত্মার বাস্তব নানাত্বই যে, তাঁহার সিদ্ধান্তরূপে ব্যক্ত করিয়াছেন—ইহাই বুঝা যায়।

কিন্তু মহামহোপাধ্যায় পূজ্যপাদ চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় বৈশেষিক দর্শনের স্বকৃত ভাষ্যে কণাদকেও অদ্বৈতবাদী বলিবার উদ্দেশ্যে পূর্বোক্ত স্থলে কণাদের প্রথমোক্ত “স্খ-দুঃখ”—ইত্যাদি সূত্রটিকে তাঁহার সিদ্ধান্তসূত্র বলিয়াই দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা ব্যবহারিক অবস্থায় আত্মা নানা, কিন্তু পরমার্থতঃ আত্মা এক—এইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং কণাদোক্ত আকাশের একত্বপ্রতিপাদক পূর্বোক্ত সূত্রটির উল্লেখ করিয়া তুল্য বৃত্তিতে কণাদের মতে আকাশের স্থায় আত্মাও বস্তুতঃ এক—এইরূপ বলিয়াছেন। কণাদ কিন্তু আত্মার ভেদসাধক বিশেষ হেতু প্রদর্শন করিয়া আত্মা যে, আকাশের স্থায়—এক নহে, ইহাই ব্যক্ত করিয়াছেন।

আছে, যদ্বারা আত্মা নানা অর্থাৎ প্রতি শরীরে ভিন্ন—ইহাই বুঝা যায় ; এবং সেই সমস্ত শাস্ত্রবাক্য আত্মার বাস্তব নানাত্ব প্রতিপাদনে সমর্থ ; কারণ, আত্মার বাস্তব নানাত্বই যুক্তিসিদ্ধ। কিন্তু আত্মার একত্ব যুক্তি-বাধিত, সুতরাং কোন শাস্ত্রই উহা প্রতিপাদন করিতে সমর্থ নহে। মহর্ষি কণাদ উক্ত সূত্রে “শাস্ত্র” শব্দের পরে যোগ্যতাবোধক “সামর্থ্য” শব্দের প্রয়োগ করিয়া সূচনা করিয়াছেন যে, অর্থের যথার্থ যোগ্যতা-জ্ঞান—যথার্থ শব্দবোধের কারণ ; সুতরাং যে অর্থ অযোগ্য বা অসম্ভব, তাহা শাস্ত্রার্থ হইতে পারে না। সুতরাং যে সমস্ত শাস্ত্রবাক্য আত্মার একত্ব প্রতিপাদক বলিয়া গৃহীত হয়, তাহার অন্তরূপ তাৎপর্যই বুঝিতে হইবে। পরন্তু কণাদ পরে বলিয়াছেন—

“আত্মাস্তর-গুণানামাত্মাস্তর-গুণেষ্বকারণত্বাৎ” ॥ ৬।১।৫ ॥*

“ত্ৰায়কন্দলী” টীকাকার শ্রীধর ভট্ট এবং “সূক্তি” টীকাকার জগদীশ প্রভৃতি ও কণাদের মতে ধর্মাদ্বৈত প্রভৃতি যে, জীবাত্মারই গুণ—ইহার প্রমাণ প্রদর্শন করিতে কণাদের উক্ত সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। শ্রীধর ভট্ট ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে—দাতার দানজন্য যে ধর্ম, তাহা প্রতিগ্রহীতার ধর্ম উৎপন্ন করে—এই মতের খণ্ডন করিবার উদ্দেশ্যেই মহর্ষি কণাদ উক্ত সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, অত্যা আত্মার স্বথ-হুঃখাদি গুণ অপর আত্মার স্বথ-হুঃখাদি গুণের কারণ না হওয়ায় অত্যা আত্মাতে উৎপন্ন ধর্মাদ্বৈতরূপ গুণ, অত্যা আত্মাতে ধর্মাদ্বৈতরূপ গুণের কারণ হয় না। কিন্তু পরে শব্দর মিশ্র ও জগদীশ প্রভৃতি সরলভাবেই উক্ত সূত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অত্যা আত্মার ধর্মাদ্বৈত প্রভৃতি গুণ, অপর আত্মার স্বথ-হুঃখাদির গুণের কারণ হয় না।

যে ব্যাখ্যাই হউক কণাদের মতে ধর্মাদ্বৈত ও স্বথ-হুঃখাদি যে, জীবাত্মারই গুণ এবং জীবাত্মা যে, প্রতি শরীরে বস্তুতঃই ভিন্ন—ইহা তাঁহার উক্ত সূত্রের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায়। উক্ত সূত্রে দুইবার “আত্মাস্তর” শব্দের প্রয়োগ দ্বারাও প্রত্যেক জীবদেহে জীবাত্মার বাস্তব ভেদই প্রকটিত হইয়াছে। সুতরাং আত্মার একত্ব-প্রতিপাদন করিতে কণাদের পূর্বোক্ত “স্বথ-হুঃখ”—ইত্যাদি সূত্রটি যে, তাঁহার

* প্রচলিত বৈশেষিকদর্শন পুস্তকে “আত্মাস্তর-গুণানামাত্মাস্তরেষ্বকারণত্বাৎ” এইরূপ সূত্রপাঠ আছে। শব্দর মিশ্রের ব্যাখ্যার দ্বারাও ঐরূপ সূত্রপাঠ গ্রহণ করা যায়। কিন্তু শ্রীধর ভট্ট ঐ সূত্রের পরভাগে “আত্মাস্তরগুণেষ্বকারণত্বাৎ”—এইরূপ পাঠ উদ্ধৃত করায় উহাই প্রাচীন সম্মত ও প্রকৃত পাঠ বলিয়া বুঝা যায়। “সূক্তিটীকা”র জগদীশও উক্তরূপ সূত্র পাঠই উদ্ধৃত করিয়াছেন

পূর্বপক্ষ সূত্র এবং তিনি পরে দুই সূত্রের দ্বারা আত্মার একত্ববাদের খণ্ডন করিয়া নানাত্ববাদ বা দ্বৈতবাদই যে, সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিয়াছেন—ইহা অবশ্য স্বীকার্য।

স্মরণ রাখা আবশ্যক যে, যে সূত্র দ্বারা পূর্বপক্ষ প্রকাশ করা হয়, তাহার নাম পূর্বপক্ষ-সূত্র। সেই পূর্বপক্ষরূপ মত, সূত্রকারের নিজমত নহে। উহা তাঁহার খণ্ডনীয় মতান্তর। স্মরণ্য যে সমস্ত সূত্র পূর্বপক্ষসূত্র বলিয়াই নিঃসন্দেহে বুঝা যায়, তাহাও সিদ্ধান্তসূত্র বলিয়া গ্রহণ করিলে অত্যাশ্রয় সূত্রের সামঞ্জস্য কখনই হইতে পারে না। কারণ, সূত্রকারের খণ্ডিত বা অসম্মত মতকেও তাঁহার মত বলিয়া গ্রহণ করিলে কোনরূপেই তাহার সমস্ত সিদ্ধান্তের সামঞ্জস্য হইতে পারে না,—আবশ্যকবোধে এখানে ইহার আর একটি উদাহরণ প্রদর্শন করিতেছি—

মহর্ষি গৌতম শ্রায়দর্শনে দুইটি সূত্র বলিয়াছেন—

স্বপ্নবিষয়াভিমানবৎ-প্রমাণপ্রমেয়াভিমানঃ ॥ ৪।২।৩১ ॥

মায়া-গন্ধর্ব্বনগর-মৃগতৃষ্ণিকাবদ্বা ॥ ৪।২।৩২ ॥

উক্ত দুই সূত্র দ্বারা গৌতম পূর্বপক্ষরূপে এই মতান্তর প্রকাশ করিয়াছেন যে—যেমন স্বপ্নে বিষয় না থাকিলেও তাহার অভিমান বা ভ্রম হয়, তদ্রূপ প্রমাণ ও প্রমেয় না থাকিলেও তাহার ভ্রম হয়। অথবা যেমন ঐন্দ্রজালিকের মায়াবশতঃ দৃষ্ট সেই সমস্ত বিষয় না থাকিলেও দর্শকদিগের সেইরূপ ভ্রম হয় এবং আকাশে গন্ধর্ব্বনগর না থাকিলেও গন্ধর্ব্বনগর বলিয়া ভ্রম হয় এবং মরীচিকা জল না হইলেও জল বলিয়া ভ্রম হয়, তদ্রূপ প্রমাণ ও প্রমেয় বলিয়া কোন পদার্থ বস্তুতঃ না থাকিলেও ইহা প্রমাণ, ইহা প্রমেয়—এইরূপ ভ্রম হয়। অর্থাৎ স্বপ্নাবস্থার শ্রায় জাগ্রদবস্থায় অনুভূত সমস্ত বিষয়ও অসৎ, স্মরণ্য সেই সমস্ত বিষয়ের জ্ঞানও ভ্রম। স্বপ্নাদিস্থলের শ্রায় সর্বত্রই অসতেরই ভ্রম হইতেছে।

গৌতম পরে উক্ত মতের খণ্ডন করিতে প্রথম সূত্র বলিয়াছেন—**হেতুভাবাদ-সিদ্ধিঃ** । (৪।২।৩৩) অর্থাৎ হেতু না থাকায় কেবল দৃষ্টান্ত দ্বারা পূর্বোক্ত মত সিদ্ধ হইতে পারে না। গৌতম পরে আরও কতিপয় সূত্রের দ্বারা নিজ সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিয়া পূর্বোক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। স্মরণ্য তাঁহার পূর্বোক্ত দুইটি সূত্র যে, পূর্বপক্ষ সূত্র—ইহা নিঃসন্দেহেই বুঝা যায়। সমস্ত ব্যাখ্যাকারও তাহাই বুঝিয়াছেন।

কিন্তু “অদ্বৈতব্রহ্মসিদ্ধি” গ্রন্থে কাশ্মীরক সনানন্দ যতি, গোতমেরও অদ্বৈতমতই চরম সিদ্ধান্ত—ইহা বলিবার উদ্দেশ্যে শেষে গোতমের পূর্বোক্ত দুইটি পূর্বপক্ষ সূত্রও উদ্ধৃত করিয়াছেন। তাহা দেখিয়া পরে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ কোন মহামনীষীও ঐরূপ কথা লিখিয়াছেন। * কিন্তু আমরা ইহা একেবারেই বুঝিতে পারি না। কারণ, সিদ্ধান্ত সূত্র না দেখিয়া পূর্বপক্ষ সূত্রের দ্বারাই সূত্রকারের সিদ্ধান্ত ব্যাখ্যা করা যায় না। গোতম পূর্বপক্ষরূপে যে মতের প্রকাশ করিয়া পরে বিচারপূর্বক উহার খণ্ডন করিয়াছেন, সেই মতই তাঁহার সিদ্ধান্ত মত—ইহা কিছুতেই বলা যায় না।

পরন্তু গোতমের ঐ দুই পূর্বপক্ষ সূত্রোক্ত মত যে, বেদান্তের অদ্বৈতমতই নিশ্চিত—ইহাও আমরা বুঝিতে পারি না। স্বপ্ন এবং মায়াদি দৃষ্টান্তের উল্লেখ দেখিয়াও তাহা বুঝা যায় না। কারণ, ষাঁহার বিজ্ঞানমাত্রবাদী, ষাঁহাদিগের মতে জ্ঞান ভিন্ন জ্ঞেয় বিষয়ের সত্তা নাই, তাঁহারও স্বপ্নাদি দৃষ্টান্তের দ্বারা উক্ত মত সমর্থন করিয়াছেন। অদ্বৈতবাদী ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য তাঁহাদিগের উক্তমত খণ্ডন করিয়া “অনির্বাচ্যবাদ” সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহার সমর্থিত অদ্বৈত মতে জগৎ-প্রপঞ্চ, সৎও নহে,—অসৎও নহে। সৎ বা অসৎ বলিয়া উহার নির্বাচন করা যায় না। কিন্তু—বিজ্ঞানবাদীর মতে জ্ঞান ভিন্ন জ্ঞেয় অসৎ। জ্ঞান হইতে ভিন্ন জ্ঞেয় বিষয়ের সত্তাই নাই। উক্তরূপ বিজ্ঞানবাদও অতি প্রাচীন মত। বিষ্ণুপুরাণেও (৩।৮) উক্ত মতের প্রকাশ হইয়াছে। বেদান্ত দর্শনেও (২।২।২৮।২৯) উক্ত মতের খণ্ডন হইয়াছে। ভাষ্যকার আচার্য্য শঙ্কর সেখানে বৈধর্ম্ম্যাচ্চ ন স্বপ্নাদিষৎ—এই সূত্রের দ্বারা উক্ত মতের খণ্ডন করিতে স্বপ্নাদি জ্ঞান এবং জাগ্রদবস্থার সমস্ত জ্ঞান যে, তুল্য নহে ইহা বুঝাইয়া—বিজ্ঞানবাদীর প্রদর্শিত স্বপ্নাদি যে, তাঁহার উক্ত মত-সমর্থনে দৃষ্টান্তই হয় না—ইহাও প্রতিপাদন করিয়াছেন। স্ততরাং গোতমোক্ত ঐমত যে, শঙ্কর সমর্থিত অদ্বৈতমত—ইহাও নিশ্চয় করিয়া বলা যায় না।

বস্তুতঃ পূর্বোক্ত দুইটি পূর্বপক্ষ-সূত্রে গোতম যে সমস্ত দৃষ্টান্তের উল্লেখ করিয়া পূর্বপক্ষরূপে যে মতের প্রকাশ করিয়াছেন—তাহা স্বপ্রাচীন বিজ্ঞানবাদ।

* মহামহোপাধ্যায় পূজাপাদ চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় লিখিয়াছেন—“এই সকল সূত্র স্পষ্ট ভাষায় বেদান্তমতের অনুবাদ করিতেছে। ব্যাখ্যা কর্ত্তারা অবশ্য সূত্রগুলির তাৎপর্য্য অন্তরূপ বর্ণন করিয়াছেন।”। কেলোসিপের লেকচার—পঞ্চম বর্ষ, ৪৭ পৃষ্ঠা।

“তাৎপর্যটিকা”কায় বাচস্পতি মিশ্রও তাহাই বলিয়াছেন। কিন্তু মহামনীষী নাগেশ ভট্ট - ইহা স্বীকার করিয়াও গোঁতমকেও অদ্বৈতবাদী বলিবার উদ্দেশ্যে “বৈয়াকরণসিক্তাস্তমজ্জুবা” গ্রন্থে বলিয়াছেন যে, † গোঁতম বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন করায় এবং উক্ত স্থলে বাচস্পতি মিশ্রও গোঁতমের সূত্রের দ্বারা সেইরূপ ব্যাখ্যা করায় “অনির্বাক্যবাদ” যে, গোঁতমের সূত্রসম্মত, ইহা অর্থতঃ উক্ত হইয়াছে। অর্থাৎ গোঁতম শ্রুতিমূলক অদ্বৈতমতের খণ্ডন করেন নাই—কিন্তু বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন করিয়া অদ্বৈতমতেই তাঁহার সম্মতি সূচনা করিয়া গিয়াছেন। উক্তস্থলে বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যার দ্বারাও তাহাই বুঝা যায়।

কিন্তু মহর্ষি গোঁতম, পূর্বোক্ত বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন করাতেই যে, কিরূপে তাঁহার অদ্বৈতমতে সম্মতি বুঝা যায়, ইহা আমরা কোনরূপেই বুঝিতে পারি না। দ্বৈতবাদী অগ্রাণ্ড আচার্য্যও ত বিজ্ঞানবাদের খণ্ডন করিয়াছেন। তাই বলিয়া কি তাঁহা-দিগকেও অদ্বৈতবাদী বলিতে পারা যায়? আর বাচস্পতি মিশ্রের ব্যাখ্যার দ্বারাই বা তাহা কিরূপে বুঝা যায়? পরন্তু বাচস্পতি মিশ্র যে, অগ্রাণ্ড গোঁতমের মত-ব্যাখ্যায় তাঁহার কোন কোন সূত্র দ্বারা বেদান্তের অদ্বৈতমতের খণ্ডনই করিয়াছেন, তাহাও ত দেখা আবশ্যক। সর্বশাস্ত্রদর্শী নাগেশ ভট্ট যে, তাহা দেখেন নাই—ইহাও আমি বলিতে পারি না।

সে বাহা হউক, শেষ কথা—কণাদ ও গোঁতমের সূত্রের দ্বারা তাঁহারা যে অদ্বৈতবাদী নহেন, ইহা সহজেই বুঝা যায়। কারণ, তাঁহারা পরমাণুর নিত্যত্ব স্বীকার করিয়া “আরম্ভবাদে”রই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। আচার্য্য শঙ্কর উক্ত মতের খণ্ডন করিতে উহা বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মত বলিয়া উল্লেখ করায় তিনি গোঁতমের মতের প্রতিবাদ করেন নাই—ইহাও কিন্তু বলা যায় না। কারণ, মহর্ষি গোঁতম ত্রায়দর্শনে কণাদের অপেক্ষায় স্থম্পষ্টরূপে পরমাণুর নিত্যত্ব ও “আরম্ভবাদে”র সমর্থন করিয়াছেন। “আরম্ভবাদে”র ব্যাখ্যায় পরে তাহা দেখাইব। তবে বৈশেষিক-দর্শনে প্রথমে মহর্ষি কণাদই “আরম্ভবাদে”র প্রকাশ করায় উক্ত মত প্রথমে বৈশেষিকমত বা কণাদমত বলিয়াই প্রসিদ্ধিলাভ করে। সেই প্রসিদ্ধি

† গোঁতমোহপি—“স্বপ্নবিষয়াভিমানবদয়ং প্রমাণ-প্রমেয়াভিমানঃ।” “মায়াগন্ধর্ব্বনগর-মৃগভূক্ষিকাবধা।” “হেতুভাবাদসিদ্ধিরিত্যাহ”.....“এবঞ্চ অনির্বাক্যনীতাবাদস্ত সূত্রসম্মত-ত্বমর্থাভ্যুদয়ম্, তন্ত শ্রুতিমূলকত্বেন “হেতুভাবাদসিদ্ধি”রিতানেন খণ্ডনাসম্ভবাচ্চ।”—“মজ্জুবা—তিত্ত্বনিরূপণ”—কাশী চৌখাম্বা সংস্কৃত সিরিজ, ৮৭২/৭৩ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

অনুসারেই আচার্য্য শঙ্কর প্রভৃতি ঐরূপই উল্লেখ করিয়াছেন—ইহাই আমরা বুঝি। *

আরম্ভবাদী কণাদ ও গোতমের মতে পরব্রহ্মের গ্রায় আকাশ, কাল, দিক্ ও জীবাঙ্গা—এই সমস্ত দ্রব্যপদার্থও বিশ্বব্যাপী ও নিত্য এবং পার্থিব, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয়—এই চতুর্বিধ পরমাণু অতি সূক্ষ্ম ও নিত্য। আচার্য্য শঙ্কর-শিষ্য স্বরেশ্বরাচার্য্যও উক্ত মতের প্রকাশ করিতে “মানসোল্লাস” গ্রন্থে বলিয়াছেন—

“কালাকাশদিগাঙ্গানো নিত্যাস্চ বিভবশ্চ তে।

চতুর্বিধাঃ পরিচ্ছিন্না নিত্যাস্চ পরমাণবঃ”

“ইতি বৈশেষিকাঃ প্রোক্তস্তথা নৈয়ায়িকা অপি” ॥ দ্বিতীয় অঃ

কিন্তু অদ্বৈতবাদে পরব্রহ্ম ভিন্ন আর কিছুই নিত্য নহে এবং মায়াসহিত পরব্রহ্ম বা পরমেশ্বরই জগতের মূল উপাদান-কারণ। কিন্তু আরম্ভবাদে ভিন্ন ভিন্ন পরমাণু-সমূহই ভিন্ন ভিন্ন জগদ্রব্যের মূল উপাদান-কারণ। পরন্তু অদ্বৈতবাদে আঙ্গা এক; আরম্ভবাদে, আঙ্গা বহু। অদ্বৈতবাদে আঙ্গা চৈতন্যস্বরূপ, চৈতন্য বা জ্ঞান, তাহার গুণ নহে, কিন্তু আরম্ভবাদে আঙ্গা চৈতন্যস্বরূপ নহেন, কিন্তু চৈতন্য বা জ্ঞান, তাহার গুণ। তন্মধ্যে পরমাঙ্গার চৈতন্য নিত্য, জীবাঙ্গার চৈতন্য অনিত্য। সুতরাং সময়বিশেষে—জীবাঙ্গা জড়। অদ্বৈতবাদে জীবাঙ্গা বস্তুতঃ নিগুণ; জ্ঞান, ইচ্ছা বা স্পৃহ-হুঃখাদি অন্তঃকরণেই ধর্ম, কিন্তু আরম্ভবাদে জীবাঙ্গা সগুণ; জ্ঞান, ইচ্ছা ও স্পৃহ-হুঃখাদি জীবাঙ্গারই বাস্তুব গুণ। আরম্ভবাদে জগৎ সত্য, কিন্তু অদ্বৈতবাদে মায়ামূলক জগৎ মিথ্যা। অর্থাৎ জগতের পারমার্থিক সত্তা নাই, কিন্তু ব্যবহারিক সত্তা আছে। অগাং কথ্য পরে ব্যক্ত হইবে।

* বৃহদারণ্যকভাষ্যে (৪।৩।২২) আচার্য্য শঙ্কর “বৈশেষিকা নৈয়ায়িকাস্চ”—এইরূপে প্রথমে বৈশেষিক সম্প্রদায়েরই উল্লেখ করিয়াছেন। পরন্তু ঐতরেয় উপনিষদের ভাষ্যে (২য় অঃ) শঙ্কর “অত্র কণাদাদয়ঃ পশ্যন্তি”—ইত্যাদি সম্পর্কের দ্বারা যে মতের উল্লেখ পূর্বক প্রতিবাদ করিয়াছেন, তাহা কণাদের স্থায় গোতমেরও মত। তাই সেখানে শঙ্করও উক্ত মতের যুক্তি বলিতে পরে গোতমের স্থায় দর্শনের “যুগপজ্জ জ্ঞানামুংপত্তির্মনসোল্লাসঃ” (১।১।১৬) এই সূত্রেরও উল্লেখ করিয়াছেন। সুতরাং শঙ্কর যে, গোতমের কোন সূত্রের উল্লেখ পূর্বক তাহার মতের প্রতিবাদ করেন নাই—ইহাও সত্য নহে। কিন্তু কেহ কেহ ঐরূপ মন্তব্যও প্রকাশ করিয়াছেন।

সপ্তম অধ্যায় *

‘আরম্ভবাদ’র ব্যাখ্যা ও বিচার

শিষ্য । কণাদ ও গৌতমের মতকে ‘আরম্ভবাদ’ বলা হয় কেন, উক্ত ‘আরম্ভ’ শব্দের অর্থ কি ?

গুরু । পরমাণু প্রভৃতি উপাদানকারণরূপ দ্রব্যে অসং অর্থাৎ উৎপত্তির পূর্বে অবিद्यমান অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তিই ‘আরম্ভ’ নামে কথিত হওয়ায় উক্ত মত ‘আরম্ভবাদ’ নামে কথিত হইয়াছে । উহার প্রসিদ্ধ প্রাচীন নাম **পরমাণুকারণবাদ** । বেদান্তদর্শনের ভাষ্যে (২।২।১১) আচার্য্য শঙ্করও বলিয়াছেন—
“পরমাণুকারণবাদ ইদানীং নিরাকর্তব্যঃ ।”

মহর্ষি গৌতম আরম্ভবাদের মূল যুক্তি প্রকাশ করিতে পরে চতুর্থ অধ্যায়ে বলিয়াছেন—

ব্যক্তাদ্যক্তানাং প্রত্যক্ষ-প্রামাণ্যং ॥ ৪।১।১১॥

‘ব্যক্তাং কারণাং ব্যক্তানাং উৎপত্তিঃ’ অর্থাৎ ব্যক্ত কারণ হইতে ব্যক্ত কার্যের উৎপত্তি হয়—ইহা প্রত্যক্ষপ্রামাণসিদ্ধ । ভাষ্যকার বলিয়াছেন — ‘ব্যক্তঞ্চ খলু ইন্দ্রিয়গ্রাহ্যং, তৎসামান্যাং কারণমপি-ব্যক্তং’ অর্থাৎ যদিও ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য দ্রব্যই “ব্যক্ত” শব্দের অর্থ, কিন্তু সেই সমস্ত কার্যদ্রব্যের মূল কারণ পরমাণুও তাহার সজাতীয়, এজ্ঞ এইসূত্রে “ব্যক্ত” শব্দের দ্বারা পরমাণুও গৃহীত হইয়াছে । পরন্তু এই সূত্রে “ব্যক্তাং” এই পদের দ্বারা সূচিত হইয়াছে যে, সাংখ্য-শাস্ত্র-বক্তা মহর্ষি কপিলোক্ত ‘অব্যক্ত’ অর্থাৎ ত্রিগুণাত্মিকা প্রকৃতি মহর্ষি গৌতমের সম্মত নহে, অর্থাৎ ‘প্রকৃতিপরিণামবাদ’ তাহার সম্মত নহে, কিন্তু আরম্ভবাদই তাহার সম্মত । “জায়মঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্টও এই সূত্রের ব্যাখ্যায় বলিয়াছেন—“ব্যক্তাদিতি কপিলভূপগত-ত্রিগুণাত্মক্যাব্যক্ত-রূপ-কারণ নিষেধেন পরমাণুনাং শরীরাদৌ কার্যে কারণত্ব মাহ ।” ফলকথা, প্রত্যক্ষমূলক অনুমান প্রমাণের দ্বারা অদৃষ্ট বা অতীন্দ্রিয় মূল কারণ পরমাণুর অস্তিত্ব সিদ্ধ হয়, ইহাই এই সূত্রের দ্বারা মহর্ষি

* অনেক পাঠকের পক্ষে হুবোধ্য হইবে মনে করিয়া এই অধ্যায় হইতে তিন অধ্যায়, গুরু শিষ্যের বাদ প্রতিবাদরূপে লিখিত হইয়াছে ।

গোতমের বিবক্ষিত। তাই ভাষ্যকার পরে বলিয়াছেন,—“দৃষ্টো হি রূপাদিগুণ-
যুক্তোভ্যো যুৎপ্রতীতিভ্যন্তথাভূতস্ত দ্রব্যন্তোংপাদঃ, তেন চ অদৃষ্টশাস্ত্রমানমিতি।”

তাৎপর্য এই যে, রূপাদি গুণবিশিষ্ট যুক্তিকাদি স্থূল ভূত হইতে তজ্জাতীয় অগ্ন
দ্রব্যের (ঘটাদি দ্রব্যের) উৎপত্তি দৃষ্ট হয়, অতএব তদৃষ্টান্তে অদৃষ্ট অর্থঃ অতীন্দ্রিয়
মূল কারণ পরমাণু সমূহ অহুমান প্রমাণসিদ্ধ হয়। পরন্তু ঘটাদি দ্রব্যে যে রূপরসাদি
বিশেষ গুণ জন্মে, তাহার মূল পরমাণুতেও তজ্জাতীয় বিশেষগুণ অহুমানসিদ্ধ হয়।
কারণ, দ্রব্যের উপাদান কারণের যে সমস্ত বিশেষ গুণ, তজ্জগুই তাহার কার্য্য দ্রব্যে
তজ্জাতীয় বিশেষ গুণ জন্মে,—ইহাও বহু দ্রব্যে প্রত্যক্ষ-সিদ্ধ। যেমন রক্তসূত্র-
নির্মিত বস্ত্রে রক্তরূপই জন্মে, নীলরূপ জন্মে না। তাই কথিত হইয়াছে—“কারণ-
গুণাঃ কার্য্যগুণমারভন্তে।” অর্থাৎ কারণদ্রব্যগত গুণ, কার্য্যদ্রব্যে তজ্জাতীয় গুণ
উৎপন্ন করে। কিন্তু এই নিয়ম, বিশেষ গুণের সম্বন্ধেই কথিত হইয়াছে। *

শিষ্য। সাংখ্যসূত্র-কার মহর্ষি কপিল বলিয়াছেন,—“নাণু-নিত্যতা, তৎকার্য্যত্ব-
শ্রুতেঃ।” (৫।৮৭) অর্থাৎ পরমাণুর কার্য্যত্ব বা জগদ্ব্যবসায় শ্রুতি থাকায় পরমাণু
নিত্য নহে। পরমাণুর অনিত্যত্ব বিষয়ে শ্রুতি প্রমাণ থাকিলে অগ্ন কোন প্রমাণ
দ্বারাই ত উহার নিত্যত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং উক্ত মত শ্রুতি বিরুদ্ধই
হয়।

গুরু। পরমাণুর অনিত্যত্ব বিষয়ে শ্রুতি প্রমাণ কি আছে,—ইহা ত সাংখ্যসূত্র-
কার বলেন নাই। ভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষুও তাহা দেখাইতে পারেন নাই। কিন্তু
তিনি উক্ত সাংখ্যসূত্রের ভাষ্যে বলিয়াছেন যে, যদিও কালবশে লোপাদি প্রযুক্ত
আমরা এখন সেই শ্রুতি বাক্য দেখিতে পাই না, তথাপি মহর্ষি কপিলের উক্ত সূত্র
এবং “অথো মাত্রা বিনাশিতো দশাঙ্কানাঞ্চ যাঃ স্মৃতাঃ” এই (১।২৭) মনুস্মৃতির
দ্বারা সেই শ্রুতি বাক্য অন্তর্মেয়। বিজ্ঞানভিক্ষুর বিবক্ষা এই যে, পূর্বোক্ত কপিল
সূত্ররূপ স্মৃতি ও মনুস্মৃতি যখন শ্রুতিমূলক, তখন ঐ স্মৃতির দ্বারা উহার সমানার্থ
মূলভূত শ্রুতিবাক্য অহুমান প্রমাণ-সিদ্ধ। ঐরূপ শ্রুতিকৈই অহুমিত শ্রুতি বলা
হইয়াছে।

* “মানসোল্লাস” গ্রন্থে শঙ্কর-শিষ্য হরেশ্বরচার্য্যও “আরম্ভবাদে”র বর্ণনায় বলিয়াছেন—
“পরমাণুগতা এব গুণা রূপরসাদয়ঃ। কার্য্যে সমানজাতীয়মারভন্তে গুণাস্তরম্।” টীকাকার রামতীর্থ
লিখিয়াছেন—“সমানজাতীয়মিতি বিশেষগুণাভিপ্রায়ম্” ইত্যাদি। সুতরাং উক্ত পরমাণুস্বরের দ্বি-
সংখ্যাজ্ঞত্ব দ্ব্যপেক্ষে যে পরিমাণ জন্মে, তাহা সংখ্য হইতে বিজাতীয় গুণ হইলেও উক্ত নিয়মে ব্যাভিচার

কিন্তু বিজ্ঞানভিক্ষুর ঐ কথার উত্তরে বক্তব্য এই যে, “নাগুনিত্যতা, তৎকাৰ্য্যত্ব-
শ্রুতেঃ” এই সূত্রটি যে, মহর্ষি কপিলেরই সূত্র—ইহা সৰ্বসম্মত নহে। বিজ্ঞানভিক্ষু
তাহা বলিলেও সাংখ্যশাস্ত্রের যে, অনেক অংশ বিলুপ্ত হইয়া গিয়াছে—ইহা তিনিও
পূৰ্বে বলিয়াছেন।* পরন্তু মহর্ষি গোতম পূৰ্বে নাগুনিত্যত্বাৎ (২।২।২৪) এই
সূত্রের দ্বারা পরমাণু যে নিত্য,—ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন এবং পরে বিচার পূৰ্বক
পরমাণুর নিরবয়বত্ব সমর্থন করিয়া নিত্যত্বই সমর্থন করিয়াছেন। সূত্ররাং গোতমের
সেই সমস্ত সূত্রের দ্বারা পরমাণুর নিত্যত্ব-বোধক মূল শ্রুতিরও অনুমান করিতে
পারি এবং সেই শ্রুতি কালবশে বিলুপ্ত হওয়ায় আমরা তাহা দেখিতে পাই না—
ইহাও বিজ্ঞান-ভিক্ষুর গ্রায় বলিতে পারি। কপিলের সাংখ্যসূত্র শ্রুতিমূলক, কিন্তু
গোতমের গ্রায়-সূত্র শ্রুতিমূলক নহে—ইহা ত কখনই সৰ্বসম্মত হইবে না।

আর বিজ্ঞানভিক্ষু যে, “অম্বো মাত্ৰা বিনাশিতো দশাৰ্দ্ধানাঞ্চ যাঃ স্মৃতাঃ”—এই
মন্তব্যচনের দ্বারা পরমাণুর অনিত্যত্ব বুঝিয়াছেন, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না।
কারণ, উক্ত বচনে “দশাৰ্দ্ধানাং মাত্ৰাঃ বিনাশিতাঃ” এই কথার দ্বারা দশের অৰ্দ্ধ
অৰ্থাৎ ক্ষিত্যাদি পঞ্চভূতের যে সমস্ত মাত্ৰা অৰ্থাৎ সূক্ষ্ম অংশ, (সাংখ্যাদি শাস্ত্রোক্ত
পঞ্চতমাত্ৰ) তাহারই বিনাশিত্ব কথিত হইয়াছে এবং সেই সমস্ত “মাত্ৰা” অৰ্থাৎ
পঞ্চতমাত্ৰের সূক্ষ্মত্ব প্রকাশ করিতেই “অধ্যাঃ” এই বিশেষণ পদের দ্বারা উহাকে
অণু-পরিমাণবিশিষ্ট বলা হইয়াছে। উক্ত বচনের প্রথমে গুণবাচক “অণু”
শব্দেরই স্ত্রী প্রত্যয়ান্ত “অণী” শব্দের প্রথমার বহুবচনে “অধ্যাঃ” এইরূপ প্রয়োগ
হইয়াছে। পূৰ্বোক্ত পরমাণু অর্থে “অণু” শব্দের প্রয়োগ হয় নাই—ইহা বুঝা
আবশ্যক। ফল কথা, ‘মহুসংহিতা’র উক্ত বচনে “মাত্ৰা” শব্দের অর্থ পূৰ্বোক্ত
পরমাণু নহে।

নাই। কারণ, সংখ্যা ও পরিমাণ, দ্রব্যমাত্ৰের সামান্ত্র গুণ। উহা বিশেষ গুণ নহে। বিশেষ গুণের
কোন লক্ষণই বলা যায় না,—ইহা পরে কোন বৈদাস্তিক গ্রন্থকার বলিলেও নব্য নৈয়ায়িকগণ
বিশেষগুণের নির্দোষ লক্ষণ বলিতে অসমর্থ হন নাই। বাহুল্যভয়ে সে সমস্ত দুৰ্বোধ কথার প্রকাশ
এখানে সম্ভব নহে। রূপাদি চতুর্বিংশতি গুণ পদার্থের মধ্যে বিশেষ গুণ ও সামান্ত্র গুণের বিভাগ
“ভাবা পরিচ্ছেদে”ও পাওয়া যাইবে।

* কালার্কভক্ষিত সাংখ্য-শাস্ত্র জ্ঞানমুখ্যাকরম্।

কলাবশিষ্টঃ ভূয়োহপি পুরণিত্যে বচোহনুভেঃ।

(সাংখ্য-প্রবচন-ভাষ্যের প্রথমে বিজ্ঞানভিক্ষুর শ্লোক।)

পরন্তু কণাদ ও গৌতমের মতে আকাশ বিভূ অর্থাৎ সর্বব্যাপী নিত্য দ্রব্য। স্বতরাং তাহার মূল কোন পরমাণু নাই। কিন্তু সাংখ্যাদি মতে আকাশেরও মূল তন্মাত্র (শব্দতন্মাত্র) আছে। উক্ত বচনেও “মাত্রা” শব্দের দ্বারা আকাশের সেই সূক্ষ্ম অংশরূপ তন্মাত্রও গৃহীত হইয়াছে। স্বতরাং উক্ত “মাত্রা” শব্দের দ্বারা পরমাণু গ্রহণ করাও যায় না। বস্তুতঃ পঞ্চতন্মাত্রই কণাদ ও গৌতমের সম্মত পরমাণু নহে। তাহা হইতে উৎপন্ন কোন সূক্ষ্ম ভূতও পরমাণু নহে। কিন্তু পৃথিব্যাदि চতুর্ভূতের যাহা সর্বাপেক্ষা সূক্ষ্ম অংশ, যাহার উৎপত্তি, বিনাশ এবং কোনরূপ পরিণাম বা বিকারও নাই, তাহাই কণাদ ও গৌতমসম্মত পরমাণু। উহার উৎপত্তি ও বিনাশের কোন কারণ না থাকায় উহা নিত্য।

শিষ্ট। গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় কি, উক্তরূপ নিত্য পরমাণুর বোধক কোন শ্রুতিপ্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন? অথবা তাঁহারাও সেই শ্রুতির অহুমানই করিয়াছেন?

গুরু। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য ষেভাষতর উপনিষদের “বিষতশ্চক্ষুরত,”— ইত্যাদি স্প্রসিক মন্তকেই (১) আরম্ভবাদের মূল শ্রুতি বলিয়া প্রদর্শন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে, উক্ত মন্ত্রের তৃতীয় পাদে যে “পতত্র” শব্দ প্রযুক্ত হইয়াছে, উহার অর্থ পরমাণু। পরমাণু-সমূহ গতিশীল, স্বতরাং গত্যাৰ্থ “পত” ধাতু-নিম্পন্ন ঐ “পতত্র” শব্দটি ঐ পরমাণুর বৈদিক সংজ্ঞা। উক্ত মন্ত্রের পরাৰ্দ্ধবাক্যে “পতত্রৈঃ পরমাণুভিঃ সংজনয়ন্ সমুপাদয়ন্ সংধমতি সংযোজয়তি”—এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায় যে, পরমেশ্বর সৃষ্টির পূর্বে সেই নিত্য পরমাণু-সমূহে অধিষ্ঠান করতঃ সেই সমস্ত পরমাণুর দ্বারা সৃষ্টি করিবার নিমিত্ত প্রথমে তাহাতে সংযোগ উৎপন্ন করেন। ফলকথা—উক্ত মন্ত্রে “পতত্র” শব্দের অর্থ পূর্বোক্ত নিত্য পরমাণু। পরমাণু, পক্ষীর ‘পতত্রৈঃ’ (পক্ষের) গ্রায় বায়ুর সাহায্যে উড়িয়া যায়। স্বতরাং পক্ষসদৃশ বলিয়াও উক্ত মন্ত্রে উহা “পতত্র” নামে কথিত হইতে পারে।

অবশ্য উদয়নাচার্য্যের উক্তরূপ ব্যাখ্যা অত্র সম্প্রদায় গ্রহণ করেন নাই এবং

১। “বিষতশ্চক্ষুরত বিষতো মুখে বিষতে বাহরত বিষতঃ পাং। সংবাহভ্যাং ধমতি, সংপতত্রৈর্দাবাভূমী জনয়ন্ দেব একঃ”। ষেভাষতর ৩৩।

“যতেন পরমাণুরূপপ্রধানাধিষ্ঠেয়ং, তে হি গতিশীলত্বাৎ পতত্রব্যাপদেশাৎ, পতন্তীতি। “সংধমতি” “সংজনয়ন্তি”তি চ ব্যবহিতোপসর্গসম্বন্ধঃ, তেন সংযোজয়তি সমুপাদয়ন্তিার্থঃ।” (“জায়কুহ্মাঞ্জলি” —পঞ্চমস্তবক—তৃতীয়কারিকা ব্যাখ্যার শেষভাগ দ্রষ্টব্য)

করবেন না। কিন্তু বিভিন্ন মতের সমর্থক অগ্ন্যস্ত্র আচার্যগণও যে, শ্রুতির ব্যাখ্যায় অনেক স্থলে কষ্ট কল্পনাও করিতে বাধ্য হইয়াছেন এবং অনেক স্থলে গোণ বা লাক্ষণিক অর্থেরও ব্যাখ্যা করিয়াছেন—ইহাও ত স্বীকার করা যাইবে না। সে যাহা হউক, পূৰ্ব্বোক্তরূপ পরমাণু যে অনিত্য—এ বিষয়ে কোন শ্রুতি প্রদর্শন করিতে না পারিলে পরমাণুর নিত্যত্ব-সাধক অহুমানকে ত তুমি শ্রুতিবিরুদ্ধ বলিতে পারিবে না। সুতরাং অহুমান-প্রমাণের দ্বারাই পরমাণুর নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়—ইহা বলিলে তোমার আর কি বক্তব্য আছে ?

শিষ্য। অহুমান প্রমাণ দ্বারাই বা কিরূপে পরমাণুর নিত্যত্ব সিদ্ধ হইবে। কোন দ্রব্যে অপর দ্রব্যের সংযোগ জন্মিলে সেই দ্রব্যের কোন অংশেই সেই সংযোগ জন্মে। সর্বাংশে কোন সংযোগ জন্মে না। কিন্তু আপনার কথিত পরমাণুর যখন কোন অংশ বা অবয়ব নাই, তখন তাহাতে অপর পরমাণুর সংযোগ সম্ভবই হয় না। সুতরাং উহাতে সংযোগ স্বীকার করিতে হইলে উহার অংশও স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে ত আর উহাকে নিত্য বলা যায় না। পরন্তু নিরংশ পরমাণুতে অপর পরমাণুর সংযোগ স্বীকার করিলেও সেই সংযোগজন্ম যে দ্রব্য জন্মিবে, তাহা ত স্থূল হইতে পারে না। সুতরাং “পরমাণু-কারণবাদ”ও উপপন্ন হয় না। শারীরিক ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্করও এই সমস্ত কথা বলিয়াছেন।

গুরু। পরমাণু খণ্ডন করিতে মহাযান বৌদ্ধ সম্প্রদায়ই ঐরূপ অনেক কথা বলিয়াছিলেন। আমি এখানে তাঁহাদিগের কথা তোমাকে সংক্ষেপে বলিতেছি। বিজ্ঞানবাদী প্রখ্যাত বৌদ্ধাচার্য্য বসুবন্ধু তাঁহার “বিজ্ঞপ্তিমাত্রতাসিদ্ধি” গ্রন্থে “বিশ্বেশতিকা” কারিকার মধ্যে বলিয়াছেন—

ন তদেকং ন চানেকং বিষয়ঃ পরমাণুশঃ ।

ন চ তে সংহতা যস্মাৎ পরমাণূর্ন সিদ্ধ্যতি ॥

যট্টকেন যুগপদ্ যোগাৎ পরমাণোঃ ষড়্ঃশতা ।

মজ্জাং সমানদেশত্বাৎ পিণ্ডঃ স্তাদণুমাত্রকঃ ॥*

প্রথম কারিকার দ্বারা হীনযান বৌদ্ধ-সম্প্রদায়ের অন্তর্গত বৈভাষিক বৌদ্ধ সম্প্রদায়ের সম্মত বাহ্য বিষয়ের সমস্ত খণ্ডন করিতে বসুবন্ধু বলিয়াছেন যে, তাঁহাদিগের স্বীকৃত বাহ্য বিষয়কে অবয়বিরূপ একও বলা যায় না, অনেকও বলা যায়

* বসুবন্ধুর অগ্ন্যস্ত্র কারিকা ও তাহার ব্যাখ্যা বঙ্গীয় সাহিত্য-পরিষৎ হইতে প্রকাশিত।
মংস্পাদিত “শ্রায়দর্শনের” পঞ্চম খণ্ডে ১০৫ পৃষ্ঠায় দৃষ্টব্য।

না এবং সংহত অর্থাৎ পুঞ্জীভূত বা মিলিত পরমাণুসমষ্টিরূপও বলা যায় না। কারণ পরমাণুই সিদ্ধ হয় না। কেন সিদ্ধ হয় না? ইহা সমর্থন করিতে দ্বিতীয় কারিকার দ্বারা বলিয়াছেন যে, পরমাণু স্বীকার করিয়া তাহাতে অপর পরমাণুর সংযোগ স্বীকার করিলে পরমাণুই সিদ্ধ হয় না। কারণ, মধ্যস্থিত কোন একটি পরমাণুতে যখন তাহার উর্দ্ধ, অধঃ এবং চতুর্দিক, এই ছয় দিক হইতে ছয়টি পরমাণু আসিয়া যুগপৎ অর্থাৎ একই সময়ে সংযুক্ত হয়, তখন সেই পরমাণুর “ষড়ংশতা” অর্থাৎ ছয়টি অংশ আছে—ইহা স্বীকার্য। কারণ, সেই পরমাণুর একই প্রদেশে একই সময়ে ছয়টি পরমাণুর সংযোগ হইতে পারে না, যে প্রদেশে এক পরমাণুর সংযোগ জন্মে, সেই প্রদেশেই তখনই আবার অল্প পরমাণুর সংযোগ সম্ভব হয় না। সুতরাং উক্ত স্থলে সেই মধ্যস্থিত পরমাণুর ভিন্ন ভিন্ন ছয়টি অংশ বা প্রদেশেই ভিন্ন ভিন্ন ছয়টি পরমাণুর সংযোগ জন্মে—ইহাই স্বীকার্য। তাহা হইলে আর উহাকে পরমাণু বলা যায় না। কারণ যাহার অংশ নাই, যাহা সর্বাপেক্ষা সূক্ষ্ম, তাহাই পরমাণু বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে।

আর যদি সেই মধ্যস্থিত পরমাণুর একই প্রদেশে যুগপৎ ছয়টি পরমাণুর সংযোগ স্বীকার করা যায়, অথবা পরমাণুর কোন অংশ না থাকিলেও তাহাতে অপর পরমাণুর সংযোগ স্বীকার করা যায়, তাহা হইলে—“পিণ্ডঃ স্রাদ্গুমাত্রকঃ”,—অর্থাৎ সেই সপ্ত পরমাণুর সংযোগজন্ম যে পিণ্ড বা দ্রব্য জন্মিবে অথবা সেই সংযুক্ত সপ্ত পরমাণুসমষ্টিরূপ যে পিণ্ড বা দ্রব্য, তাহা স্থূল হইতে পারে না, সুতরাং তাহা দৃশ্য হইতে পারে না। কারণ কোন দ্রব্যের ভিন্ন ভিন্ন অংশে অগাণ্ড দ্রব্যের সংযোগ প্রযুক্তই সেই দ্রব্য স্থূল বা দৃশ্য হয়।

কিন্তু মহর্ষি গৌতমও প্রথমে পূর্বপক্ষরূপে পরমাণুর সাবয়বত্ব সমর্থন করিতে পূর্বোক্ত কথারও চিন্তা করিয়া শেষ সূত্র বলিয়াছেন—**সংযোগোপপত্তেচ্চ** ॥ (৪।২।২৪) ॥ পরে উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে সিদ্ধান্ত সূত্র বলিয়াছেন—

অনবস্থা কারিত্বাদনবস্থানুপপত্তেচ্চাপ্রতিষেধঃ ॥ ৪।২।২৫ ॥

অর্থাৎ পরমাণুর যে নিরবয়বত্ব, তাহার প্রতিষেধ করা যায় না, অর্থাৎ পূর্বোক্ত হেতুর দ্বারা পরমাণুর সাবয়বত্ব সিদ্ধ হয় না। কেন সিদ্ধ হয় না? তাই বলিয়াছেন—**অনবস্থা কারিত্বাৎ**। অর্থাৎ পূর্বোক্ত হেতুর দ্বারা পরমাণুর অবয়ব বা অংশ আছে—ইহা সিদ্ধ হইলে ঐ হেতুর দ্বারা অবয়বের অবয়ব আছে এবং সেই

অবয়বেরও অবয়ব আছে—এইরূপে অনন্ত অবয়ব-পরম্পরার সিক্তির আপত্তি হয়।
 ঐরূপ আপত্তির নাম “অনবস্থা”। স্তত্রাং পূর্বপক্ষবাদীর ঐ হেতু অনবস্থা
 দোষের প্রবোধক হওয়ায় উহার দ্বারা পরমাণুর অবয়ব সিদ্ধ হইতে পারে না।
 পূর্বপক্ষবাদী অবশ্যই বলিবেন যে, প্রমাণ-সিদ্ধ “অনবস্থা” যে দোষ নহে— ইহা
 ত সকলেরই স্বীকার্য। তাই মহর্ষি গোঁতম উক্ত স্তত্রে পরে বলিয়াছেন—
অনবস্থানুপপত্তেচ্চ। অর্থাৎ উক্তরূপ অনবস্থার উপপত্তিও না হওয়ায় উহা
 স্বীকার করা যায় না।

তাৎপর্য এই যে, যে অনবস্থা প্রমাণ দ্বারা উপপন্ন এবং যাহা স্বীকার করিলে
 কোন দোষ হয় না, সেই অনবস্থাই স্বীকার করা যায়। কারণ, সেই অনবস্থা
 প্রমাণসিদ্ধ বলিয়া উহা দোষই নহে। কিন্তু পূর্বোক্তরূপ অনবস্থা স্বীকার করা যায়
 না। কারণ, যদি পরমাণুর অবয়ব এবং সেই অবয়বের অবয়ব প্রভৃতি অনন্ত
 অবয়ব স্বীকার করা যায়, অর্থাৎ যদি সাব্যব দ্রব্যের অবয়ব-বিভাগের কুত্রাপি অন্তই
 না থাকে, তাহা হইলে পর্বতের অবয়ব-বিভাগের যেমন কুত্রাপি অন্ত নাই, তদ্রূপ,
 সর্ষপের অবয়ব-বিভাগেরও কুত্রাপি অন্ত না থাকায় সর্ষপ ও পর্বত উভয়ই অনন্ত
 অবয়ববিশিষ্ট হওয়ায় ঐ উভয়েরই তুল্যতা স্বীকার করিতে হয়। অর্থাৎ সর্ষপ
 ও পর্বতের গুরুত্ব এবং পরিমাণ, তুল্য—ইহা স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু তাহা
 স্বীকার করা যায় না। কারণ, সর্ষপের গুরুত্ব ও পরিমাণ অপেক্ষায় পর্বতের গুরুত্ব
 ও পরিমাণ যে অধিক—ইহা প্রমাণ-সিদ্ধ সত্য। ঐ সত্যের অপলাপ করিয়া
 নিজমতসমর্থনের জন্ত সর্ষপ ও পর্বতকে কখনই তুল্যপরিমাণ বলা যায় না। এইরূপ
 অন্তান্ত ক্ষুদ্র ও বৃহৎ সমস্ত সাব্যব দ্রব্যকেই সমপরিমাণ বলা যায় না। স্তত্রাং
 ইহা স্বীকার করিতেই হইবে যে, সর্ষপের অবয়ব-পরম্পরার বিভাগ করিতে করিতে
 এমন কোন ক্ষুদ্র অংশে ঐ বিভাগের শেষ হয়, যাহার আর কোন অংশ নাই।
 সেই অতি ক্ষুদ্র অংশই পরমাণু। এইরূপ পর্বতের অবয়ব ও তাহার অবয়ব
 প্রভৃতি অবয়ব-পরম্পরারও বিভাগ হইলে সর্বশেষে যে অতি সূক্ষ্ম অংশে ঐ
 বিভাগের শেষ হয়, তাহাই পরমাণু। তাহা হইলে সর্ষপের অবয়ব-পরম্পরার
 সংখ্যা হইতে পর্বতের অবয়ব-পরম্পরার সংখ্যাধিক্যবশতঃ সর্ষপ হইতে পর্বত
 বড়—ইহা উপপন্ন হওয়ায় ঐ উভয়ের তুল্যপরিমাণের আপত্তি হইতে পারে না।

শিষ্ট। একটি সর্ষপের অংশ এবং তাহার অংশ প্রভৃতি অবয়ব-পরম্পরার
 সম্পূর্ণ বিভাগ হইলে ত সর্বশেষে কিছুই থাকে না, তখন ত শূন্যই পর্যবসিত হয়।

সুতরাং আপনার কথিত পরমাণু নামক অতি সূক্ষ্ম দ্রব্যের অস্তিত্ব কিরূপে সিদ্ধ হইবে ?

গুরু । সর্ষপের অবয়ব-পরম্পরার সম্পূর্ণ বিভাগ হইলে সৰ্ব্বশেষে যদি কিছুই না থাকে তাহা হইলে সেই চরম বিভাগ কোথায় থাকিবে ? সেই চরম বিভাগেরও ত আশ্রয় দ্রব্য থাকা আবশ্যক । আর দৃষ্টান্তরূপে শ্রুতিও ত বলিয়াছেন—
“বালাগ্রশতভাগশ্চ শতধা কল্লিতশ্চ” (শ্বেতাশ্বতর উপ) । কিন্তু কোন কেশাগ্রের শতাংশের শতাংশের অংশ অলীক হইলে তাহা ত ঐ স্থলে দৃষ্টান্ত বলাই যায় না । সুতরাং চরম বিভাগের আশ্রয় অতি সূক্ষ্ম দ্রব্য যে, অবশ্য আছে—ইহা ত পূর্বোক্ত শ্রুতি বাক্যের দ্বারাও সিদ্ধ হয় । মহর্ষি গোতমও সৰ্ব্বাভাববাদীর মত খণ্ডন করিতে পূর্বে বলিয়াছেন—

ন প্রলয়োহণুসদভাবাৎ ॥৪।২।১৬॥

অর্থাৎ ‘প্রলয়’ (সৰ্ব্বাভাব) বলা যায় না । কারণ, জগদ্রব্যের অবয়ব-পরম্পরার চরম বিভাগের পরে আর কিছুই থাকে না—ইহা বলা যায় না । কারণ, পরমাণুর সত্তা আছে । গোতমের তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বাৎস্তায়ন পরে বলিয়াছেন—
“বিভাগশ্চ চ বিভজ্যমানহানিনোপপত্ততে” । তাৎপর্য এই যে, যে দ্রব্যদ্বয়ের বিভাগ জন্মে, তাহাকে বলে বিভজ্যমান দ্রব্য । বিভাগমাত্রই সেই দ্রব্যদ্বয়ে জন্মে ও থাকে । সুতরাং যাহা চরম বিভাগ, তাহাও কোন দুইটি দ্রব্যে জন্মিবে ও থাকিবে । অতএব চরম বিভাগ জন্মিয়াছে, কিন্তু তাহার আধার সেই বিভজ্যমান দুইটি দ্রব্য নাই, অর্থাৎ সেই চরম বিভাগের পরে আর কিছুই থাকে না—ইহা কখনই উপপন্ন হয় না । কারণ, নিরাশ্রয় বিভাগ অলীক । সুতরাং সেই চরম বিভাগেরও আশ্রয় দুইটি দ্রব্য অবশ্য স্বীকার্য হওয়ায় পরমাণু সিদ্ধ হয় । কারণ, সেই দুইটি অতীন্দ্রিয় দ্রব্যই দুইটি পরমাণু । প্রচলিত মতে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগজন্ত সৰ্ব্বপ্রথম যে দ্রব্য জন্মে, তাহার নাম “দ্যণুক” এবং সেই দ্যণুকদ্বয়ের সংযোগজন্ত পরে যে, দ্বিতীয় দ্রব্য জন্মে, তাহার নাম “ত্রসরেণু” । ঐ ত্রসরেণুই স্থূল জগৎ দ্রব্যের মধ্যে প্রথম দ্রব্য । প্রথমে উহাতেই স্থূলত্ব বা মহৎ পরিমাণ উৎপন্ন হওয়ায় উহার প্রত্যক্ষ জন্মে । ঐ যে, গবাক্ষরন্ধে সূর্য্যকিরণের মধ্যে গতিশীল সূক্ষ্ম সূক্ষ্ম রেণু দেখা যাইতেছে,—উহার নাম “ত্রসরেণু” । “ত্রস” শব্দের অর্থ জঙ্গম । সুতরাং মনে হয় জঙ্গম বা গতিশীল রেণু বলিয়া ঐ অর্থে “ত্রসরেণু” শব্দের প্রয়োগ

হইয়াছে। বাহা হউক—উহা যে, সুপ্রাচীন পারিভাষিক সংজ্ঞা—এ বিষয়ে সন্দেহ নাই। কারণ, মন্ত্ৰ বলিয়াছেন—

“জালান্তরগতে ভানো যৎ স্মৃষ্ণং দৃশ্যতে রজঃ।

প্রথমং তৎ প্রমাণানাং ত্রসরেণুং প্রচক্ষতে” ॥ ৮।১৩২ ॥*

পরমাণুর পরিচয় প্রকাশ করিতে মহর্ষি গোতম পরে বলিয়াছেন—

পরং বা ক্রটিঃ ॥ ৪।২।১৭

অর্থাৎ “ক্রটি” হইতে পরই পরমাণু। বাচস্পতিমিশ্র প্রভৃতি পূর্বাচার্য্যগণ বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত “ত্রসরেণুর” অপর নামই “ক্রটি”। নব্য নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি নিজ মতানুসারে বলিয়াছেন—“ক্রটাবেব বিশ্রামাৎ।” অর্থাৎ তাঁহার নিজমতে জ্ঞান-দ্রব্যের অবয়ব-পরস্পরার যে বিভাগ, তাহার ঐ প্রত্যক্ষ সিদ্ধ ত্রসরেণুতেই বিশ্রাম। ঐ “ত্রসরেণুর আর কোন অংশ না থাকায় উহাই সর্বাপেক্ষা সূক্ষ্ম দ্রব্য ও নিত্য। অনেক মীমাংসাকেরও উহাই মত। কিন্তু মহর্ষি গোতম পূর্বোক্ত সূত্রে “পর” শব্দ ও অবধারণার্থক “বা” শব্দের প্রয়োগ করিয়া ত্রসরেণু হইতে পরই পরমাণু অর্থাৎ ত্রসরেণু পরমাণু নহে—ইহাই ব্যক্ত করিয়াছেন। পরন্তু পরমাণু যে অতীন্দ্রিয়—ইহা তিনি পূর্বে (২।১।৩৬শ সূত্র-শেষে) “অতীন্দ্রিয়ত্বাদণুনাম্” এই উক্তির দ্বারা স্পষ্ট বলিয়াছেন। বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদের—“তস্য কার্য্যং লিঙ্গং” [৪।১।২] এই সূত্র দ্বারাও মূল কারণ পরমাণুর অতীন্দ্রিয়ত্বই ব্যক্ত হইয়াছে। ‘চরকসংহিতা’তেও ‘শারীরস্থানে’ (৭ম অঃ) শরীরের মূল অবয়ব পরমাণুসমূহের অতীন্দ্রিয়ত্ব স্পষ্ট কথিত হইয়াছে।

শিষ্য। গোতমও প্রত্যক্ষ সিদ্ধ ত্রসরেণুকেই পরমাণু বলেন নাই কেন? তাহা কি বলা যায় না? ত্রসরেণুরও যে, অবয়ব অংশ আছে, সে বিষয়ে প্রমাণ কি?

গুরু। পরমাণুপুঞ্জবাদী বৈভাষিক বৌদ্ধসম্প্রদায়ের মধ্যে কোন সম্প্রদায়, শেষে গবাক্ষরজ্ঞগত সূর্য্যাকিরণের মধ্যে দৃশ্যমান ত্রসরেণুকেই পরমাণু বলিয়া পরমাণুপুঞ্জের

* মহর্ষি যাজ্ঞবল্ক্যও বলিয়াছেন—“জালসূর্য্যামরীচিহ্নং ত্রসরেণু রজঃ স্মৃতং” (আচার্য্য অধ্যায় ৩০০ শ্লোক)। সেখানে টীকাকার অপসারকও ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“গবাক্ষ-প্রবিষ্টাদিত্যাকিরণেষু যৎ সূক্ষ্মং বৈশেষিকোক্তনীতিয়া ব্যাণ্ডুকত্রয়ারূপং দৃশ্যতে রজঃ, তৎ ত্রসরেণুরিতি মন্যমানিতিঃ স্মৃতং”। “বীরমিত্রোদয়” স্মৃতিবিবরণেও (২৯৪ পৃঃ) ঐ ব্যাখ্যাই দেখা যায়।

প্রত্যক্ষ সমর্থন করিয়াছিলেন। কিন্তু বৌদ্ধসম্প্রদায়ের প্রবল প্রতিবাদী মহা-
নৈয়ায়িক উদ্যোতকর “গ্রায়বার্ত্তিকে” তাঁহাদিগের উক্ত মতেরও উল্লেখপূর্বক খণ্ডন
করিতে বলিয়াছেন যে, দৃষ্টমান ত্রসরেণুরও অবয়ব বা অংশ আছে, যেহেতু ইহা
আমাদিগের বহিরিঙ্গিয়-গ্রাহ্য। অর্থাৎ বহিরিঙ্গিয় গ্রাহ্য দ্রব্য মাত্রই সাবয়ব—ইহা
দৃষ্টমান বহু দ্রব্যেই প্রত্যক্ষসিদ্ধ। সুতরাং তদৃষ্টান্তে ত্রসরেণুর অবয়ব বা অংশ
আছে—ইহা অনুমানপ্রমাণ-সিদ্ধ। উদ্যোতকরের উক্তরূপ অনুমানের অনুসরণ
করিয়াই পরবর্ত্তী গ্রায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের আচার্য্যগণ—“ত্রসরেণুঃ সাবয়বঃ,
চাক্ষুষদ্রব্যত্বাৎ, ঘটবৎ”—ইত্যাদি প্রকার অনুমান-প্রয়োগ করিয়া ত্রসরেণুর সাবয়বত্ব
সাধন করিয়াছেন। যাহারা ‘ত্রসরেণু’তেই অবয়ব-বিভাগের বিশ্রাম স্বীকার
করিয়াছিলেন, তাঁহাদিগের কথা এই যে—পূর্বোক্তরূপ অনুমান করিলে ত্রসরেণুর
অবয়বের অবয়ব ও তাহার অবয়ব প্রভৃতি অনন্ত অবয়ব স্বীকারে অনবস্থা দোষ
হয় এবং পরমাণুও সিদ্ধ হয় না।

কিন্তু ‘অনবস্থা’ দোষ সম্বন্ধে মহর্ষি গোতমের নিজের কথা পূর্বে বলিয়াছি।
ত্রসরেণুর অবয়ব-বিভাগের কুত্রাপি বিশ্রাম স্বীকার না করিলে যে, সর্বপ ও পর্বতের
তুল্য পরিমাণাপত্তি হয়—ইহাও পূর্বে বলিয়াছি। সুতরাং উক্ত ত্রসরেণুর অবয়ব-
বিভাগের কোন অতি সূক্ষ্ম দ্রব্যে বিশ্রাম স্বীকার করিতেই হইবে। সেই অতি সূক্ষ্ম
অতীঙ্গিয় দ্রব্যই পরমাণু।

এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, ত্রসরেণুর ষষ্ঠ ভাগই পরমাণু, ইহা মহর্ষি
কণাদ ও গোতম বলেন নাই। তাঁহাদিগের সূত্রে ঐরূপ কোন কথা নাই।
গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের পরবর্ত্তী বহু আচার্য্যের মতেই ত্রসরেণুর অংশ আছে
এবং তাহারও অংশ আছে—ইহা অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ। ত্রসরেণুর অবয়ব দ্ব্যংক
এবং দ্ব্যংকের অবয়ব পরমাণু—ইহাই গ্রায়বৈশেষিকসম্প্রদায়ে প্রচলিত মত।
উক্ত বিষয়ে মতান্তরও আছে। সে বাহ্য হউক, মূল কথা, উক্ত রূপ নিরবয়ব পরমাণু
অবশ্য স্বীকার্য্য হইলে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগও অবশ্য স্বীকার করিতেই হইবে।
কারণ পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ ও বিভাগ ব্যতীত স্থিতি ও প্রলয় হইতে পারে না।
পরমাণুপুঞ্জবাদী বৈভাষিক বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অন্তর্গত কোন সম্প্রদায় পুঞ্জীভূত
পরমাণুসমূহের মধ্যে কোন পরমাণুই অপর পরমাণুকে স্পর্শ করে না, অর্থাৎ
পরমাণুসমূহের পরস্পর সংযোগই জন্মে না,—এইরূপ মতেরও সমর্থন করিয়াছিলেন
—ইহা বৌদ্ধগ্রন্থ “তত্ত্বনঃগ্রন্থপঞ্জিকা”য় বৌদ্ধাচার্য্য কমলশীলের ব্যাখ্যায় দ্বারা বুঝা

যায় এবং পরমাণুপুঞ্জবাদী কোন বৈভাষিক বোদ্ধসম্প্রদায় যে, সংযোগকে কোন অতিরিক্ত পদার্থ বলিয়াই স্বীকার করিতেন না, তাঁহাদিগের মতে দ্রব্যদ্বয়ের বিশেষ প্রত্যাসক্তি অর্থাৎ নিকটবর্তিতা-বিশেষই সংযোগ—ইহাও ভাষ্যকার বাৎস্ত্রায়নের বিচারের দ্বারাও বুঝা যায়। কিন্তু বাৎস্ত্রায়ন (২।১।৩৬শ সূত্র-ভাষ্যে) বিশেষ বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন পূর্বক সংযোগ নামে অতিরিক্ত গুণ পদার্থ সমর্থন করিয়াছেন।

বস্তুতঃ কণাদ ও গৌতমের মতে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ স্বীকার্য। নচেৎ পরমাণুদ্বয়জ্ঞ প্রথমে ‘দ্ব্যণুক’ নামক অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তিই হইতে পারে না। ‘দ্ব্যণুক’ নামক অবয়বীর অবয়বদ্বয় অর্থাৎ অংশভূত পরমাণুদ্বয়ই সেই দ্ব্যণুকের উপাদান কারণ। সুতরাং সেই পরমাণুদ্বয়ের পরস্পর সংযোগই সেই দ্ব্যণুকের অসমবায়িকারণ নামে স্বীকৃত হইয়াছে। কারণ, উপাদানভূত অবয়বের পরস্পর সংযোগ ব্যতীত অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তি হয় না। যেমন ঘটের উপাদান অবয়বদ্বয়ের (‘কপাল ও কপালিকা’ নামক অংশদ্বয়ের) পরস্পর বিলক্ষণ সংযোগ না হইলে ঘট জন্মে না। এবং সূত্র সমূহের পরস্পর বিলক্ষণ সংযোগ না হইলে বস্ত্র জন্মে না। পরন্তু মহর্ষি গৌতম গ্রায় দর্শনের দ্বিতীয় ও চতুর্থ অধ্যায়ে বিচার পূর্বক অবয়ব হইতে পৃথক অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তি সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, প্রত্যক্ষসিদ্ধ সমস্ত দ্রব্যকে পরমাণুপুঞ্জমাত্র বলিলে কোন দ্রব্যেরই প্রত্যক্ষ সম্ভব হয় না। কারণ, প্রত্যেক পরমাণুই যখন অতীন্দ্রিয়, তখন মিলিত পরমাণুসমষ্টিরও প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। প্রত্যেক পরমাণু হইতে সেই সমস্ত মিলিত পরমাণু-সমষ্টিকে বস্তুতঃ কোন পৃথক দ্রব্য বলা যায় না। পৃথক দ্রব্য বলিতে হইলে পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ জ্ঞাত অবয়বী দ্রব্যের উৎপত্তি-ক্রমে স্থূল অবয়বীদ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকার্য।

শিষ্ট। তাহা হইলে উক্ত মতে সংযোগমাত্রই যে, অব্যাপ্যবৃত্তি, ইহা বলা যায় না। কারণ, পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ স্বীকার করিলে উহাকে প্রাদেশিক সংযোগ বলা যাইবে না। অতএব ঐ সংযোগকে ব্যাপ্যবৃত্তিই বলিতে হইবে। কিন্তু সংযোগমাত্রই যে, অব্যাপ্যবৃত্তি, ইহাই ত প্রত্যক্ষমূলক অনুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়।

গুরু। ‘অব্যাপ্যবৃত্তি’ শব্দের তুমি কি অর্থ গ্রহণ করিয়াছ? সংযোগমাত্রই তাহার আশ্রয় দ্রব্যের কোন প্রদেশ বা অংশ বিশেষেই বর্তমান হয়, সর্ব্বাংশ ব্যাপ্ত করিয়া

বর্তমান হয় না, এই অর্থে সংযোগমাত্রকেই ‘অব্যাপ্যবৃত্তি’ বলা যায় না। কারণ, আত্মা ও মনের সংযোগ ঐরূপ নহে। আত্মার কোন প্রদেশ বা অংশ নাই। কপাদ ও গোতমের মতে মনও পরমাণুর দ্বারা নিরবয়ব অতি সূক্ষ্ম দ্রব্য পদার্থ। সুতরাং আত্মা ও মনের সংযোগ যে, প্রাদেশিক নহে, ইহা অবশ্য স্বীকার্য। তাহা হইলে নিরবয়ব দ্রব্যে যে, সংযোগ জন্মেই না, ইহাও বলা যায় না।

মহানৈয়ায়িক উদয়নাচর্য্য আত্মাতত্ত্ববিবেক গ্রন্থে বৌদ্ধমতখণ্ডনে অনেক কথা বলিয়াছেন। পূর্বোক্ত বিষয়ে তাহার কথার সমর্থন করিতে সেখানে টীকাকার রঘুনাথশিরোমণি বলিয়াছেন যে, কোন দ্রব্যদ্বয়ে সংযোগের উৎপত্তিতে সেই দ্রব্যদ্বয় যেমন কারণ; তদ্রূপ, তাহার কোন অবয়ব বা অংশও তাহাতে কারণ নহে। সংযোগের প্রতি তাহার আধার কোন দ্রব্যের অংশবিশেষকে কারণ বলা অনাবশ্যক। তবে যে দ্রব্যের অংশ আছে, তাহাতে অংশবিশেষেই সংযোগ জন্মে। কারণ, সংযোগের স্বভাব এই যে, উহা সাবয়ব দ্রব্যে কোন প্রদেশবিশেষেই জন্মে। কিন্তু নিরবয়ব দ্রব্যের সংযোগ ঐরূপ হইতেই পারে না। কারণ, সেই দ্রব্যের কোন প্রদেশ বা অংশই নাই। তবে অনেক মূর্ত্ত দ্রব্যের সহিত পরমাণুর যে সংযোগ জন্মে, তাহাও বিভিন্ন দিগ্‌বিশেষেই জন্মে, অর্থাৎ পরমাণুর প্রদেশ না থাকিলেও পূর্ব-পশ্চিম প্রভৃতি দিগ্‌বিশেষেই তাহাতে অত্র পরমাণু বা অত্যাশ্রিত মূর্ত্ত দ্রব্যের সংযোগ উৎপন্ন হওয়ায় ঐ সংযোগও অব্যাপ্যবৃত্তি, ইহা বলা যায়। কারণ, যেমন দেশবিশেষাবচ্ছিন্ন পদার্থকে ‘অব্যাপ্যবৃত্তি’ বলে, তদ্রূপ দিগ্‌বিশেষাবচ্ছিন্ন পদার্থকেও অব্যাপ্যবৃত্তি বলা যায়। উক্ত স্থলে সেই দিগ্‌বিশেষ কিন্তু পরমাণুর কোন কল্পিত প্রদেশ নহে। উহা পূর্ব পশ্চিমাदि দিক্। কেহ কেহ সংযোগ-বিশেষের ব্যাপ্যবৃত্তিত্বও স্বীকার করিয়াছেন।

শিষ্ট। পরমাণুর কোন অংশ বা প্রদেশ না থাকায় তাহাতে অপর পরমাণুর সংযোগ-জন্ম কোন দ্রব্য জন্মিলেও তাহাতে প্রথমা বা স্থূলত্ব জন্মিতে পারে না, সুতরাং পরমাণুতে অপর পরমাণুর সংযোগ স্বীকার করিলেও কিরূপে স্থূল দ্রব্য-সৃষ্টির উপপত্তি হইবে,—তাহা ত আপনি বলেন নাই। আর পরমাণুদ্বয়ের সংযোগ স্বীকার করিলে পরমাণুত্রয় এবং ততোহধিক পরমাণুর পরস্পর সংযোগও ত স্বীকার্য। তাহা হইলে পরমাণুত্রয় এবং ততোহধিক পরমাণুর সংযোগেই বা কোন দ্রব্য জন্মিবে না কেন? এবং দ্যুগুণত্রয়ের সংযোগ যেমন “ত্রসরেণু” নামক

দ্রব্য জন্মে ; তদ্রূপ দ্ব্যণুকদ্বয়ের সংযোগেই বা কোন দ্রব্য জন্মে না কেন ? ইহাও ত বক্তব্য ।

গুরু । অবশ্য বক্তব্য । প্রথমে বক্তব্য এই যে, আরম্ভবাদী জ্ঞান-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে বহু পরমাণু কোন দ্রব্যের উপাদান কারণ হয় না । অর্থাৎ বহু পরমাণুর সাক্ষাৎ সংযোগে কোন দ্রব্য জন্মে না । শ্রীমদ্ বাচস্পতিমিশ্র “তাৎপর্যটীকা” ও “ভামতী” টীকায় [২।২।১১] বৈশেষিক সম্প্রদায়ের “পরমাণুবাদ-প্রক্রিয়া”র বর্ণন করিতে তাঁহাদিগের উক্ত সিদ্ধান্তের যুক্তি বলিয়াছেন যে, যদি কোন ঘটের নির্বাহক সমস্ত পরমাণুকেই সেই ঘটের সাক্ষাৎ উপাদান কারণ বলা যায়, তাহা হইলে যখন মুদগরাঘাতে সেই ঘট চূর্ণ হয়, তখন একবারেই সমস্ত পরমাণুরই পরম্পর বিভাগ হইবে । কারণ, দ্রব্যের উপাদানকারণ যে সমস্ত অবয়ব, তাহার বিভাগ অথবা বিনাশ ব্যতীত তাহাতে উৎপন্ন সেই দ্রব্যের কখনই বিনাশ হইতে পারে না । কিন্তু পরমাণু-সমূহের নিত্যত্ববশতঃ তাহার বিনাশ সম্ভব না হওয়ায় উহার বিভাগ জন্মই ঐ স্থলে সেই ঘটের বিনাশ বলিতে হইবে । সুতরাং মুদগরাঘাতে সেই ঘটের উপাদান সমস্ত পরমাণুরই পরম্পর বিচ্ছেদ বা বিভাগ হওয়ায় সেখানে তখন আর সেই ঘটের কোন অবয়বেরই প্রত্যক্ষ হইতে পারে না । কারণ, পরমাণুসমূহ অতীন্দ্রিয় । কিন্তু মুদগরাঘাতে ঘট চূর্ণ হইলেও সেখানে সেই ঘটের ক্ষুদ্র ক্ষুদ্র অবয়ব-চূর্ণ মৃত্তিকাদি দেখা যায় । অতএব ইহা স্বীকার্য যে, সেই সমস্ত পরমাণুই সেই ঘটের সাক্ষাৎ উপাদান কারণ নহে । তাই ঘট চূর্ণ হইলেও তখনই সমস্ত পরমাণুর বিভাগ হয় না ।

কিন্তু পরমাণুদ্বয়ে বহুত্ব সংখ্যা না থাকায় তাহার পরম্পর সংযোগই প্রথমে দ্রব্য উৎপন্ন করে । সেই দ্রব্যেরই নাম দ্ব্যণুক । সেই দ্ব্যণুকের পরিমাণও অণুপরিমাণ । কারণ, মহর্ষি কণাদ, দ্রব্যে মহৎ পরিমাণের উৎপত্তিতে সেই দ্রব্যের উপাদান কারণের (১) বহুত্ব সংখ্যা, অথবা (২) মহৎপরিমাণ, অথবা (৩) প্রচয় বিশেষ অর্থাৎ শিথিল সংযোগ বিশেষকেই কারণ বলিয়াছেন ।* কিন্তু “দ্ব্যণুক” নামক প্রথমোৎপন্ন দ্রব্যের উপাদান কারণ যে পরমাণুদ্বয়, তাহাতে বহুত্ব সংখ্যাও

* “কারণবহুত্বং কারণমহত্বং প্রচয়বিশেষাচ্চ মহৎ ।” শারীরক ভাষ্যে (২।২।১১) আচার্য্য শঙ্করের উদ্ধৃত কণাদ-মতঃ । প্রচলিত বৈশেষিক দর্শন পুস্তকে, “কারণবহুত্বাচ্চ” (৭।১।৯) এইরূপ মত্রে দেখা যায় । শঙ্কর মিশ্রের পূর্বে হইতেই উক্ত কণাদমতঃ বিকৃত হইয়াছে, ইহা তাঁহার ব্যাখ্যার দ্বারাও বুঝা যায় ।

নাই, মহৎপরিমাণও নাই এবং তাহাতে তুলপিণ্ডের জ্ঞায় শিথিল সংযোগ-বিশেষও নাই। সুতরাং কারণের অভাবে ঐ “দ্ব্যণুক” নামক দ্রব্যে মহৎপরিমাণ জন্মে না। কিন্তু উহাতেও পরমাণুদ্বয়ের দ্বিত্ব-সংখ্যাজ্ঞাত আণুরিমাণই জন্মে। তাই ঐ দ্ব্যণুকও ‘অণু’ বলিয়া কথিত হইয়াছে। কিন্তু ‘ত্রসরেণু’র উপাদান কারণ দ্ব্যণুকদ্বয়ের বহুত্বসংখ্যাজ্ঞাত ত্রসরেণুতে মহৎপরিমাণ বা স্থূলত্ব জন্মে; তাই ত্রসরেণুর প্রত্যক্ষ হয়। কারণের অভাবে দ্ব্যণুকে মহৎপরিমাণ উৎপন্ন না হওয়ায় দ্ব্যণুকের প্রত্যক্ষ হয় না।

এইরূপ, “দ্ব্যণুক” দ্বয়ের সংযোগজ্ঞাত কোন দ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকার করিলেও তাহাতে স্থূলত্ব বা মহৎপরিমাণ জন্মিতে পারে না। কারণ, ঐ দ্ব্যণুকদ্বয়ে বহুত্বসংখ্যা ও মহৎপরিমাণ প্রভৃতি পূর্বোক্ত কারণত্রয়ের কোনটিই নাই। সুতরাং দ্ব্যণুকদ্বয়ের সংযোগ জ্ঞাত কোন দ্রব্য জন্মিলে উহাও সেই দ্ব্যণুকমাত্র-পরিমিতই হইবে, উহা স্থূল হইতে পারে না। অতএব দ্ব্যণুক-দ্বয়ের সংযোগজ্ঞাত কোন দ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকার ব্যর্থ বলিয়া উহা স্বীকৃত হয় নাই। কিন্তু দ্ব্যণুকত্রয়ের সংযোগজ্ঞাতই “ত্রসরেণু” নামক প্রথম স্থূল দ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকৃত হইয়াছে এবং উহারই উপাদান-কারণরূপে প্রথমে অণুপরিমাণ “দ্ব্যণুক” দ্রব্যের উৎপত্তি স্বীকৃত হইয়াছে। নচেৎ উপাদান-কারণের অভাবে ত্রসরেণুর উৎপত্তি হইতে পারে না। একেবারে ষট্ পরমাণুই উহার সাক্ষাৎ উপাদান কারণ বলা যায় না।

‘আরম্ভবাদে’র মূল অসংকার্যবাদ

প্রথমেই বলিয়াছি যে—পরমাণু প্রভৃতি উপাদান কারণে দ্ব্যণুকাদি কার্যদ্রব্য পূর্বে কোনরূপে বিद्यমান থাকে না। উৎপত্তির পূর্বে কার্য অসৎ—এই মতের নাম অসৎকার্যবাদ। এই ‘অসৎকার্যবাদ’ই আরম্ভবাদের মূল। কারণ, ‘সংকার্যবাদে’ আরম্ভবাদের উপপত্তি হইতে পারে না। তাই মহর্ষি কণাদ ও গোতম অসৎকার্যবাদেই সমর্থন করিয়াছেন। * মীমাংসক সম্প্রদায়ও অসৎকার্যবাদ গ্রহণ করিয়া আরম্ভবাদী। কিন্তু জ্ঞায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে বিশেষ এই যে, সর্ব জীবের সর্বকর্মাধ্যক্ষ সেই মহেশ্বরের ইচ্ছাবশতঃ সময়ে প্রলয় ও

* বৈশেষিক দর্শনে “ক্রিয়াগুণ-ব্যাপদেশাভাবাৎ প্রাগমৎ” (৯।১।১)। জ্ঞায়দর্শনে “উৎপাদ-ব্যয়-দর্শনাৎ”। “বুদ্ধিসিদ্ধন্ত তদসৎ” (৪।১।—৪৮।৪২ সূত্র দ্রষ্টব্য।)

পুনঃ সৃষ্টি হয়। আদি সৃষ্টিকর্তা মহেশ্বরই প্রথমে জীবগণের অদৃষ্টসমষ্টিরূপ প্রকৃতি এবং সেই সমস্ত নিত্য পরমাণুরূপ প্রকৃতিতে ঈক্ষণ করেন। তিনিই সর্ব জীবের সমস্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা। সুতরাং সৃষ্টির প্রথমে অধিষ্ঠাতার অভাবে অচেতন অদৃষ্টজ্ঞ পরমাণুতে সংযোগ-জনক ক্রিয়া জন্মিতে পারে না—ইহাও বলা যায় না। সর্ব প্রথমে বায়ু-পরমাণুতে এবং মতান্তরে জল-পরমাণুতে ক্রিয়া জন্মে। বৈশেষিক মতে “সৃষ্টি-সংহার-বিধি” প্রশস্তপাদভাষ্যে দ্রষ্টব্য।

শিষ্ট। “অসৎকার্যবাদ” কিরূপে স্বীকার করা যায়। যাহা অসৎ, তাহার কি উৎপত্তি হইতে পারে? তাহা হইলে আকাশকুসুম প্রভৃতিরও উৎপত্তি হয় না কেন? আর যে পদার্থ পূর্বে তাহার উপাদান কারণে কোনরূপেই বিद्यমান থাকে না, তাহার উৎপত্তি হইলে তিল হইতে তৈলের শ্রায় বালুকা হইতেও তৈলের উদ্ভব কেন হয় না? পরন্তু স্বেকারণ হইতে যে কার্যের উদ্ভব হয়, সেই কারণের সহিত সেই কার্যের সম্বন্ধ থাকা আবশ্যক। সুতরাং কার্যমাত্রই যে, তাহার উপাদান কারণে পূর্বেও কোনরূপে বিद्यমান থাকে—ইহা স্বীকার্য। শ্রীভগবান্ও স্পষ্ট বলিয়াছেন—“নাসতো বিত্ততে ভাবো নাভাবো বিত্ততে সতঃ” (গীতা—২।১৬), অর্থাৎ অসতের উৎপত্তি নাই এবং সতের বিনাশ নাই।

গুরু। “সাংখ্যতত্ত্ব-কৌমুদী”তে সাংখ্যমতানুসারে “সৎকার্যবাদ” সমর্থন করিতে বাচস্পতি মিশ্রও ‘ভগবদগীতা’র উক্ত শ্লোক উদ্ধৃত করিয়াছেন বটে, কিন্তু ‘ভগবদগীতা’র ঐস্থলে আত্মার নিত্যত্ব প্রতিপাদন করিতে সৎকার্যবাদের উল্লেখ অনাবশ্যক ও অসঙ্গত। ঐ শ্লোকের দ্বারা আত্মাতে অসৎ অর্থাৎ অবিद्यমান শীত উষ্ণ প্রভৃতির সত্তা নাই এবং সংস্রভাব আত্মার অভাব অর্থাৎ কখনও বিনাশ নাই—ইহাই কথিত হইয়াছে। টীকাকার শ্রীধরস্বামীও সরলভাবে উক্তরূপ অর্থেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। মীমাংসাচার্য্য পার্শ্বসারথি মিশ্রও “শাস্ত্রদীপিকার” তর্কপাদে ভগবদগীতার উক্ত শ্লোকের উল্লেখপূর্বক আত্মার নিত্যত্ব প্রতিপাদন করিতে মধ্যে ঐ শ্লোকের দ্বারা যে, সৎকার্যবাদের কখন সংগত হয় না, ইহা সমর্থন করিয়াছেন। ভাষ্যকার রামানুজ ঐ শ্লোকের ভাষ্যে স্পষ্টই লিখিয়াছেন—“অত্র সৎকার্যবাদস্তাসংগতত্বায় তংপরোহয়ং শ্লোকঃ”।

আর যে, বলিয়াছ—যাহা অসৎ, তাহার উৎপত্তি হইতে পারে না—তহুত্তরে বক্তব্য এই যে, যাহা একেবারে অসৎ অর্থাৎ অলীক, তাহার কখনও উৎপত্তি হইতে পারে না—ইহা সত্য; কিন্তু ঘটাদি কার্য ত একেবারে অসৎ বা অলীক

নহে। উৎপত্তির পরে যাহার সত্তা সিন্ধু হয়, তাহাকে অলীক বলা যায় না। যদি বল, উৎপত্তির পূর্বে ঘটাদি কার্যের সত্তা না থাকিলে তখন ধর্মী না থাকায় অসত্ত্বরূপ ধর্মও তাহাতে থাকিতে পারে না। কিন্তু সংকার্যবাদীরা মতেও উৎপত্তির পূর্বে ঘটের উপাদান সেই মৃত্তিকায় ঘটরূপে ঘট বিद्यমান থাকে না—ইহা স্বীকার্য। তাহা হইলে তখন ঘটের অসত্তা ত স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ ঘটবিশিষ্ট দ্রব্যই “ঘট” শব্দের বাচ্য। সুতরাং সেই ঘটরূপ ধর্মী না থাকিলেও তাহাতে অসত্ত্বরূপ ধর্ম স্বীকার্য। কাল ভেদে অসত্ত্ব ও সত্ত্বরূপ ধর্মদ্বয় থাকিতে পারে।

আর যে বলিয়াছে,—তিল হইতে যেমন তৈলের উদ্ভব হয়, তদ্রূপ বালুকা হইতে তৈলের উদ্ভব হয় না কেন? এতদ্বত্তরে বক্তব্য এই যে, তিল তৈলের কারণ, বালুকা তৈলের কারণই নহে। তিল হইতে তৈলের উৎপত্তি দেখিয়াই তাহাতে তৈলের কারণত্ব-নিশ্চয় হইয়াছে, কিন্তু বালুকা হইতে তৈলের উৎপত্তি না দেখায় তাহাতে তৈলের কারণত্ব-নিশ্চয় হয় নাই। আর সংকার্যবাদীই বা পূর্বে কিরূপে নিশ্চয় করিয়াছেন যে, সেই মৃত্তিকাবিশেষেই সেই ঘট বিद्यমান থাকে, স্ত্রাদিতে উহা বিद्यমান থাকে না। তাঁহারাও ত মৃত্তিকাবিশেষই হইতেই ঘটের উৎপত্তি দেখিয়াই উহা নিশ্চয় করিয়াছেন। নচেৎ তাঁহারাও উহা কখনও জানিতে পারিতেন না। তাহা হইলে মৃত্তিকাবিশেষই ঘটের উপাদান কারণ বলিয়া তাহাতেই পূর্বে অবিद्यমান ঘটের উৎপত্তি হয়, স্ত্রাদি ঘটের উপাদান কারণ না হওয়ায় তাহাতে ঘটের উৎপত্তি হয় না, এইরূপ বলিবার বাধা কি আছে?

সংকার্যবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের শেষ কথা এই যে, উপাদানকারণ ও কার্য বস্তুতঃ অভিন্ন। উপাদান মৃত্তিকারূপে সেই ঘট পূর্বে বিद्यমান থাকিলেও তাহা হইতে কার্যরূপে তাহার আবির্ভাবের জন্মই কারণের ব্যাপার আবশ্যক হয়। কিন্তু তাহা হইলে সেই আবির্ভাবকে ত অসৎই বলিতে হইবে। সংকার্যবাদী নিজ সিদ্ধান্ত-ভঙ্গ-ভয়ে তাহা বলিতে না পারিয়া সেই আবির্ভাবকেও অসৎ বলিতে বাধ্য হইলে তাঁহার মতে সেই আবির্ভাবের জন্মও কারণের ব্যাপার অনাবশ্যক হয়। কারণ, পূর্বে সেই ঘটের গ্রায় তাহার আবির্ভাবও বিद्यমান থাকিলে কিসের জন্ম কুস্তকার প্রযত্ন করিবে? যদি বলিতে হয় যে, সেই আবির্ভাবের আবির্ভাবের জন্মই কুস্তকার প্রযত্ন করে,—তাহা হইলে ত সেই আবির্ভাবকে

অসংই বলিতে হইবে। নচেৎ সেই আবির্ভাবের আবির্ভাব এবং তাহারও আবির্ভাব প্রভৃতি অনন্ত আবির্ভাব স্বীকারে সংকার্যবাদীর মতে অনবস্থাদোষ অনিবার্য।

কিন্তু সেই ঘটকে পূর্বে অসং বলিয়া স্বীকার করিলে তাহার উৎপত্তির জ্ঞান কারণের ব্যাপার আবশ্যক ও সার্থক হয় এবং সেই উৎপত্তির উৎপত্তি ও তাহার উৎপত্তি প্রভৃতি স্বীকারে অনবস্থা দোষ হয় না। কারণ, সেই সমস্ত উৎপত্তিও বস্তুতঃ সেই ঘট হইতে অভিন্ন পদার্থ, কিন্তু তাহা হইলেও ঘটমাত্রগত ঘটত্ব নামক ধর্ম এবং উৎপত্তি-মাত্রগত উৎপত্তির নামক ধর্মের ভেদ থাকায় অর্থ-পুনরুক্ত দোষ হয় না। কারণ, একধর্মরূপে একই পদার্থের পুনরুক্তি হইলেই অর্থ-পুনরুক্ত দোষ হইয়া থাকে। অর্থাৎ যেমন “ঘটঃ কলসঃ”—এইরূপ প্রয়োগ করিলে ঘটত্ব ও কলসত্ব একই ধর্ম বলিয়া অর্থ-পুনরুক্ত দোষ হয়; এইরূপ “ঘট উৎপন্নতঃ” এইরূপ প্রয়োগ করিলে অর্থ-পুনরুক্ত দোষ হয় না। কারণ, ঘটের উৎপত্তি বস্তুতঃ সেই ঘট হইতে অভিন্ন পদার্থ হইলেও উৎপত্তি মাত্রই তাহা হইতে অভিন্ন পদার্থ নহে। সুতরাং উৎপত্তিমাত্রস্থ যে উৎপত্তিত্ব নামক ধর্ম, তাহা ঘটত্ব হইতে ভিন্ন পদার্থ হওয়ায় পূর্বোক্ত বাক্যে অর্থ-পুনরুক্ত দোষ হইতে পারে না। এইরূপ আরও অনেক সূক্ষ্ম বিচার করিয়া শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় “অসংকার্যবাদ”ই সমর্থন করিয়াছেন। * ‘সংকার্যবাদে’র শ্রায় উক্ত ‘অসংকার্যবাদ’ও অতিপ্রাচীন মত। শ্রীমদ্ভাগবতের দশমস্কন্ধে বেদান্ততির মধ্যে (৮-৭২৫) উক্ত ‘অসংকার্যবাদে’রও প্রকাশ হইয়াছে।

শিষ্ট। তৈত্তিরীয় উপনিষদের দ্বিতীয় বল্লীর প্রথম ভাগে “তস্মাদ্ভা এতস্মাদাঅন আকাশঃ সত্ত্বতঃ” ইত্যাদি শ্রুতি বাক্য এবং তৃতীয় বল্লীর প্রথম ভাগে “যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, সেই পরব্রহ্মই জগতের নিমিত্ত কারণ হইলেও উপাদান কারণ। “যতো বা ইমানি ভূতানি জায়ন্তে” এই শ্রুতি বাক্যে “যতঃ” এই পদে পঞ্চমী বিভক্তির দ্বারা উক্ত ‘যদ’শব্দগ্রাহ্য পরব্রহ্ম যে, সর্ব ভূতের উপাদান কারণ—ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। কারণ, পাণিনি সূত্র বলিয়াছেন—“জনিকর্তৃঃ প্রকৃতিঃ” (১।৪।৩০)। উক্ত সূত্রে “প্রকৃতি” শব্দের অর্থ উপাদান কারণ। শারীরক ভাষ্যে (১।৪।২৩.)

* এবিষয়ে বিস্তৃত বিচার মৎসঙ্গাদিত শ্রায়দর্শনের চতুর্থ খণ্ডে ২৩১-৪৩ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।

শব্দরাচাৰ্য্যও ইহা বলিয়াছেন। তাহা হইলে পার্থিব, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয়—
এই চতুৰ্বিধ পরমাণুসমূহই যে, সজাতীয় জন্তু ভূতবর্গের মূল উপাদান কারণ এবং
পঞ্চম ভূত আকাশের উৎপত্তি নাই, উহা নিত্য—ইহা কিরূপে গ্রহণ করিব।
“আকাশঃ সম্ভূতঃ” এইরূপ স্পষ্টার্থ শ্রুতিবাক্যসঙ্গেও আকাশের উৎপত্তি নাই,
এই মত কিরূপে গ্রহণ করা যায়?

গুরু। পাণিনির সূত্রানুসারে সৰ্বত্র উপনিষদের তাৎপৰ্য্য ব্যাখ্যা করা যায়
না। উক্ত তৈত্তিরীয় উপনিষদের দ্বিতীয় বন্ধীতে “অন্নাদৈ প্রজা জায়ন্তে” এবং
পরে “অন্নাদ্ ভূতানি জায়ন্তে” এইরূপ শ্রুতি বাক্যও আছে। পাণিনির উক্ত সূত্রে
“প্রকৃতি” শব্দের অর্থ কেবল উপাদান কারণ নহে, কিন্তু কারণমাত্র, ইহাও বহু-
সমত মত আছে। কারণ উৎপত্তি ক্রিয়ার কর্তৃকারণের নিমিত্ত কারণবোধক
শব্দের উত্তরও পঞ্চমী বিভক্তির প্রয়োগ হইয়াছে। *

অবশ্য “আকাশঃ সম্ভূতঃ” এই শ্রুতিবাক্যের দ্বারা আকাশের উৎপত্তি স্পষ্ট
বুঝা যায়। কিন্তু ত্রায়বেশেষিক সম্প্রদায়ের মতে উক্ত শ্রুতি বাক্যে “সম্ভূত”
শব্দের দ্বারা অভিব্যক্তিরূপ গোণ উৎপত্তিই বুঝিতে হইবে। পরব্রহ্ম হইতে
আকাশ উৎপন্ন হয় নাই, কিন্তু অভিব্যক্ত হইয়াছে,—ইহাই তাৎপৰ্য্য। কারণ,
আকাশ বিহু অর্থাৎ সৰ্বব্যাপী। সূতরাং তাহার উৎপত্তি অসম্ভব। পরন্তু
অনুমান প্রমাণের ত্রায় শব্দ প্রমাণের দ্বারাও আকাশের নিত্যত্ব সিদ্ধ হয়।
আকাশের নিত্যত্ববাদ সমর্থন করিতে বেদান্ত দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের তৃতীয়

* “সিদ্ধান্তকোমলী”কার ভট্টোজি দীক্ষিতও ঐ সূত্রের ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“জায়মানন্ত
হেতুরপাদানং স্রাং। ব্রহ্মণঃ প্রজা জায়ন্তে”। “তত্ত্ববোধিনী” ব্যাখ্যাকার জ্ঞানেন্দ্র সরস্বতী ঐহলে
লিখিয়াছেন—“ইহ প্রকৃতগ্রহণং হেতুমাত্রপরমিতি বৃত্তিকৃতং ‘পুত্রাং প্রমোদো জায়তে’
ইত্যাদিহরণাং”। উক্ত মতানুসারে “শব্দশক্তি-প্রকাশিকা” গ্রন্থে কারক প্রকরণে অপাদান ব্যাখ্যায়
জগদীশ তর্কালঙ্কারও “ধর্মাছুৎপত্ততে স্রুৎ” এবং “দণ্ডাজ্জায়তে ঘটঃ” এইরূপ প্রয়োগের উল্লেখ
করিয়াছেন। “বুৎপত্তিবাদ” গ্রন্থের পঞ্চমী-প্রকরণে গদাধর ভট্টাচার্য্যও পাণিনির উক্ত সূত্রে
“প্রকৃতি” শব্দের অর্থ কারণমাত্র—ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। তিনি উহা সমর্থন করিতে ভট্টিকাব্যের
প্রথম সর্গে “প্রাক্ কেকরীতো ভরতন্ততোহভূৎ” এবং “বায়োজাতঃ”, “দণ্ডাঘটো জায়তে”
ইত্যাদি প্রয়োগ” প্রদর্শন করিয়াছেন। বস্তুতঃ মনুসংহিতার “আদিতাজ্জায়তে বৃষ্টিবৃষ্টিরঃ ততঃ
প্রজাঃ (৩৭৬) এবং ভাগবতের “ততঃ সপ্তদশে জাতঃ সত্যবত্যাং পরাশরাং” (১৩২১) এবং ভগবদ্-
গীতার “সদ্বাং সংজায়তে কামঃ কামাং ক্রোধোহভিজায়তে” (২৩৬২) এইরূপ বহু প্রামাণিক
প্রয়োগও প্রদর্শন করা যায়। মতান্তরে ঐশমন্ত হলে হেতুর্থে পঞ্চমী প্রয়োগ হইয়াছে।

পাদে বাদরায়ণও পূর্বোক্ত তাৎপর্যে বলিয়াছেন—গৌণ্যসম্ভবাৎ ॥
শব্দাচ্চ ॥ (৩৪) ।

ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পূর্বপক্ষরূপেই উক্ত মতের ব্যাখ্যা করিতে প্রথমোক্ত সূত্রের ভাষ্যে বলিয়াছেন যে, † আকাশে পৃথিব্যাদি দ্রব্যের বৈধর্ম্যা বিভূত্বাদি থাকায় আকাশের অজস্র বা অমুৎপত্তি সিদ্ধ হয়। অতএব যেমন ভূগর্ভে পূর্ব হইতেই আকাশ বিद्यমান থাকিলেও তাহার অভিব্যক্তি বা প্রকাশ থাকে না—কিন্তু মৃত্তিকা খনন করিলে তখন সেই বিद्यমান আকাশেরই প্রকাশ হয়; তদ্রূপ সৃষ্টির প্রথমে পরমেশ্বর কর্তৃক নিত্য বিद्यমান আকাশের প্রকাশ হয়। সুতরাং যেমন মৃত্তিকা-খননকারীর প্রতি ‘আকাশং কুরু’ অর্থাৎ আকাশ কর, এইরূপ গৌণ প্রয়োগ হয় এবং মৃত্তিকা খননের পরে ‘আকাশো জাতঃ’ অর্থাৎ আকাশ হইয়াছে, এইরূপ গৌণ প্রয়োগ হয়; তদ্রূপ “আকাশঃ সম্ভূতঃ”—এইরূপ গৌণ প্রয়োগ হইয়াছে—ইহাই বুঝিতে হইবে।

পরে শব্দাচ্চ” এই ব্রহ্মসূত্রের ভাষ্যে শঙ্কর, বৃহদারণ্যক উপনিষদের “বায়ু-শাস্তরীক্ষকৈতদমৃতম্” (২।৩।৩) এই শ্রুতিবাক্য এবং “আকাশবৎ সর্বগতশ্চ নিত্যঃ” এই শ্রুতি বাক্য এবং তৈত্তিরীয় উপনিষদের “আকাশশরীরং ব্রহ্ম” “আকাশ আত্মা”—এই সমস্ত শ্রুতিবাক্য উদ্ধৃত করিয়া বুঝাইয়াছেন যে, পূর্ব-পক্ষ-বাদীর মতে আকাশের নিত্যত্ব শ্রুতি-সিদ্ধ। সুতরাং “আকাশঃ সম্ভূতঃ” এই শ্রুতি বাক্যে “সম্ভূত” শব্দটি আকাশের পক্ষে গৌণার্থ। একই “সম্ভূত” শব্দ একত্র গৌণার্থ ও অত্র মুখ্যার্থ হইতে পারে। বাদরায়ণ পরে দৃষ্টান্ত দ্বারা ইহা সমর্থন করিতে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—স্মার্টৈকশ্চ ব্রহ্মশব্দবৎ (২।৩।৫) । ভাষ্যকার শঙ্কর বাদরায়ণের তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, উক্ত তৈত্তিরীয় উপনিষদেই “তপসা ব্রহ্ম বিজিজ্ঞাসস্ব, তপোব্রহ্ম” (৩।২) এই শ্রুতিবাক্যে যেমন ‘ব্রহ্মন্’ শব্দের প্রথমে মুখ্য অর্থে ও পরে গৌণ অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে, তদ্রূপ,“আকাশঃ সম্ভূতঃ” ইত্যাদি শ্রুতি বাক্যেও সম্ভূত শব্দের গৌণ ও মুখ্য অর্থে প্রয়োগ হইতে পারে।

† “পৃথিব্যাদিবৈধর্ম্যাচ্চ বিভূত্বাদিলক্ষণাদাশস্তক অজস্র-সিদ্ধিঃ। তস্মাদ্ যথা লোকে আকাশং কুরু আকাশো জাত ইত্যেবং জাতীয়কো গৌণঃ প্রয়োগো ভবতি, যথা চ ঘটাকাশঃ করকাকাশো গৃহাকাশ ইত্যেকস্তাপি আকাশস্ত ইত্যেবং জাতীয়কো ভেদব্যাপদেশো গৌণো ভবতি, বেদেহপি “আরণ্যনাকাশেদ্ব্যালভেরন্” ইতি, এবমুৎপত্তিশ্রুতিরপি গৌণী দ্রষ্টব্য। শারীরকভাষ্য (২।৩।৩)।

পরব্রহ্মের জ্ঞায় আকাশও নিত্য পদার্থ হইলে পরব্রহ্মের অদ্বিতীয়ত্বশ্রুতি এবং এক ব্রহ্ম বিজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞান-শ্রুতি কিরূপে উপপন্ন হইবে? এতদ্বত্ত্বের জ্ঞান-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের কথাও উক্তস্থলে শঙ্করাচার্য্য পরে বলিয়াছেন। পরব্রহ্ম-জগৎ-কর্তা। পরমেশ্বর জগতের কেবল নিমিত্ত কারণ, (উপাদান কারণ নহেন) এই মত-সমর্থনে শঙ্করাচার্য্য পূর্বে যে সমস্ত যুক্তি বলিয়াছেন, * তাহাও অবশ্য দ্রষ্টব্য। সেই সমস্ত যুক্তি বুঝিলে জ্ঞান-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের প্রাচীন পরম্পরাগত অনেক যুক্তিও বুঝা যাইবে। “ভামতী” টীকাকার বাচস্পতিমিশ্র প্রভৃতি সেই সমস্ত প্রাচীন যুক্তির ব্যাখ্যা করিয়া গিয়াছেন।

অবশ্য ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য পরে উপনিষদস্বারে বেদান্তস্বত্বের ব্যাখ্যা করিয়া বিচার পূর্বক শ্রোতসিদ্ধান্তরূপে ইহাই সমর্থন করিয়াছেন যে, আকাশও অনিত্য এবং পরমেশ্বরই আকাশাদি জগৎ প্রপঞ্চের নিমিত্ত কারণ হইয়াও উপাদান কারণ। নচেৎ ছান্দোগ্য উপনিষদে যে, এক ব্রহ্ম-বিজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞানের উপদেশ ও পরে তাহার অনেক দৃষ্টান্ত কথিত হইয়াছে, তাহা উপপন্ন হয় না। কিন্তু পরব্রহ্ম জগতের উপাদান কারণ হইলেই তাহার বিজ্ঞানে সর্ব-বিজ্ঞান উপপন্ন হয়। কারণ, উপাদান কারণ হইতে তাহার কার্যের বাস্তব ভেদ না থাকায় উপাদান কারণ বিজ্ঞাত হইলেই বস্তুতঃ তাহার সমস্ত কার্য বিজ্ঞাত হয়। অতএব পরমেশ্বরের জগদুপাদানত্ব শ্রুতিসিদ্ধ হওয়ায় উহাই প্রকৃত সিদ্ধান্ত।

কিন্তু উক্ত মতেও আকাশের নিত্যত্ববোধক পূর্বোক্ত শ্রুতি বাক্যের যথা শ্রুতার্থ-রক্ষা হয় নাই। পরব্রহ্ম জ্ঞানবৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে পরমেশ্বরের জগদুপাদানত্ব যুক্তিযুক্ত না হওয়ায় উহা শাস্ত্রার্থ হইতে পারে না। তাঁহাদিগের মতে যুক্তিাবিশেষ যেমন ঘটের উপাদান কারণ এবং সূত্রসমূহ যেমন বস্ত্রের উপাদান

* বেদান্তদর্শনের “প্রকৃতিশ্চ প্রতিজ্ঞাদৃষ্টান্তানুপরোধঃ”, (১৪।২৩) এই সূত্রের ভাষ্যে শঙ্কর পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে বলিয়াছেন, “তত্র নিমিত্তকারণম্বেব ভাবঃ ক্রবলং শ্রাদিতি প্রতিভাতি, কস্মাৎ? ঈক্ষাপূর্বককর্তৃত্বশ্রবণাৎ.....ঈক্ষাপূর্বককর্তৃত্বং নিমিত্তকারণেণেব কুলানাদিষু দৃষ্টং।ঈশ্বরত্বপ্রসিদ্ধেচ। ঈশ্বরগাং হি রাজবৈবস্বতাদীনাং নিমিত্তকারণত্বমেব কেবলং প্রতীয়তে। তদ্বৎ পরমেশ্বরশ্চাপি নিমিত্তকারণত্বমেব যুক্তং প্রতিপত্তুম্। কার্য্যক্ষেপং জগৎ-সাবয়বমচেতনমগুহ্যঞ্চ দৃশ্যতে, কারণেনাপি তত্ত্ব তাদৃশেনৈব ভবিতব্যম্; কার্য্যকারণয়োঃ সান্ন্যপ্য-দর্শনাৎ” ইত্যাদি। ‘ভামতী’ টীকায় বাচস্পতিমিশ্র উক্ত মতের ব্যাখ্যায় একটি শ্লোক লিখিয়াছেন—
“ঈক্ষাপূর্বক-কর্তৃত্বং প্রভুত্বমসন্নপতা। নিমিত্তকারণেণেব নোপাদানেষু কর্হিচিং।”

কারণ; ভ্রূপ পরমেশ্বর জগতের মূল উপাদান কারণ—ইহা বলা যায় না। কারণ, উপাদান কারণভূত দ্রব্য পদার্থের রূপাদি বিশেষণ জগত্ই তাহার কার্যভূত দ্রব্য পদার্থে তজ্জাতীয় রূপাদি বিশেষণ জন্মে। যেমন রক্তস্রুত নিমিত্ত বস্ত্র রক্তবর্ণই হয়, নীল বর্ণ হয় না। কিন্তু চেতন পরমেশ্বর হইতে তাঁহার কার্য জড় জগৎ বিজাতীয় বা অত্যন্ত বিসদৃশ হওয়ায় তাঁহাকে জগতের উপাদান কারণ বলা যায় না। পরন্তু পরমেশ্বর ঈশ্বর পূর্বক জগতের সৃষ্টি-কর্তা এবং পরে নিজেই সংহার-কর্তা। শ্রুতি বলিয়াছেন,—“স ঐক্ষত”। “স তপোহতপ্যত। সতপন্তপ্তা ইদং সর্বমসৃজত।” “যস্য জ্ঞানময়ং তপঃ”। জ্ঞানই তাঁহার তপশ্চ। তিনি জ্ঞানপূর্বক অর্থাৎ পূর্বকল্পে সৃষ্ট জগতের পর্যালোচন পূর্বক তদনুসারে পূর্ববৎ আবার জগতের সৃষ্টি করেন। কিন্তু যিনি ঐরূপ সৃষ্টি-কর্তা, তাঁহার নিমিত্ত কারণই যুক্তিযুক্ত। যেমন বিচার পূর্বক গৃহাদির স্ফূর্তি ও সংহর্তা ব্যক্তি, সেই গৃহাদির নিমিত্ত কারণ বলিয়াই লোকসিদ্ধ।

পরন্তু যিনি উপাদান কারণের অধ্যক্ষ বা অধিষ্ঠাতা, তিনি নিমিত্ত কারণই হইবেন। শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন—

“ময়াধ্যাক্ষেণ প্রকৃতিঃ সৃয়তে সচরাচরং।

হেতুনানেন কৌণ্ডেয় জগদ্বিপরिवर्तते ॥ গীতা—২।১০

উক্ত শ্লোকের দ্বারা বুঝা যায় যে, পরমেশ্বর প্রকৃতির অধ্যক্ষ বা অধিষ্ঠাতা হওয়ায় তিনি অসাধারণ নিমিত্ত কারণ। পরাধীন নিমিত্ত কারণ বোধক “হেতু” শব্দের দ্বারা তাঁহার সেই নিমিত্তকারণই ব্যক্ত করা হইয়াছে,—ইহাও বুঝা যায়। নচেৎ উক্ত “হেতু” শব্দ প্রয়োগের প্রয়োজন কি? অবশ্য “প্রকৃতি” শব্দের নানা অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে। কিন্তু ক্লীবলিঙ্গ ‘প্রধান’ শব্দ ও ‘প্রকৃতি’ শব্দের উপাদান কারণ অর্থ প্রসিদ্ধ। “প্রধানং প্রকৃতিঃ স্রিয়াং”। (অমরকোষ)। পূর্বোক্ত ভগবদ্গীতার শ্লোকে “প্রকৃতি” শব্দের অর্থ উপাদান কারণ। পরমেশ্বর তাহার অধ্যক্ষ অর্থাৎ অধিষ্ঠাতা। তাঁহার অধিষ্ঠান ব্যতীত অচেতন উপাদান, কার্য-জনক হইতে পারে না। শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে সেই মূল উপাদান কারণ চতুর্বিধ পরমাণু। * কিন্তু সেই সমস্ত উপাদান কারণের অধিষ্ঠাতা পরমেশ্বর

* ভাষ্যকার শব্দর নিজ মতানুসারে উক্ত শ্লোকে “প্রকৃতি” শব্দের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “মম ময়া ত্রিগুণাত্মিকা আবহালাক্ষণা প্রকৃতিঃ।” কিন্তু শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়, নিজ মতানুসারে উক্ত

জগতের অসাধারণ নিমিত্ত কারণ। তাই তিনি শাস্ত্রে জগতের সনাতন বীজ বলিয়াও কথিত হইয়াছেন। “ভাবাপরিচ্ছেদে”র মঙ্গলাচরণ-শ্লোকে নৈয়ায়িক বিশ্বনাথও বলিয়াছেন—“তস্মৈ নমঃ কৃষ্ণায় সংসারমহীকৃৎসু বীজায়।”

বস্তুতঃ পরমেশ্বর জগতের উপাদান কারণ না হইলেও উপাদান কারণের সদৃশ। উপাদান কারণ যেমন তাহার কার্যের আশ্রয়; তদ্রূপ পরমেশ্বর তাহার কার্য সর্বজগতের চরম আশ্রয়। উপাদান কারণে যেমন তাহার কার্যদ্রব্য প্রোত বা অন্তর্ভুক্ত থাকে; তদ্রূপ, পরমেশ্বরেই সমস্ত জগৎ প্রোত আছে। সুতরাং তাহার সেই সর্বাশ্রয়ত্বাদি স্বব্যক্ত করিবার জন্তই শাস্ত্রে অনেক স্থানে নানাভাবে তিনি উপাদান কারণের গ্রায় কীৰ্ত্তিত হইয়াছেন। নানারূপ উপমা ও রূপক অলঙ্কারের দ্বারাও তাহার সর্বাশ্রয়ত্বাদি ব্যক্ত করিয়া তিনিই সর্বশ্রেষ্ঠ কারণ—ইহাই ব্যক্ত করা হইয়াছে। শ্রীভগবানও বলিয়াছেন—

“মন্তঃ পরতরং নাত্যং কিঞ্চিদন্তি ধনঞ্জয়।

ময়ি সর্বমিদং প্রোতং সূত্রে মণিগণা ইব ॥ গীতা—৭।৭। *

অবশ্য এক ব্রহ্ম বিজ্ঞাত হইলেই সমস্ত বিজ্ঞাত হয়, ইহা উপনিষদে উপদিষ্ট হইয়াছে। কিন্তু তদ্বারা পরমেশ্বরের জগদুপাদানত্ব প্রতিপন্ন হয় না। কারণ, “যোগিনস্তং প্রপশুস্তি ভগবন্তমদোক্ষজং।” যোগিগণই যোগজ-সন্নিবৃত্ত দ্বারা সেই ভগবান মহেশ্বরের অলৌকিক মানস প্রত্যক্ষ করেন। সেই মহেশ্বরেই সর্বকর্তা সর্বাশ্রয় ও সর্বাস্তর্যামী। যে সময়ে মুমুক্শু যোগী সর্বকর্তৃত্ব, সর্বাশ্রয়ত্ব ও সর্বাস্তর্যামিত্বরূপে সেই মহেশ্বরের প্রত্যক্ষ করেন, তখন সমস্ত পদার্থই সেই

শ্লোকে উপাদান কারণ-বোধক “প্রকৃতি” শব্দের দ্বারা পরমাণুই গ্রহণ করিয়াছেন। “শ্রায়-কুহ্মাঞ্জলি”র পঞ্চম স্তবকে তৃতীয় কারিকার বিবরণে ষোড়শতর উপনিষদের “বিশ্বতচ্চক্ষুরকৃত” ইত্যাদি মন্ত্রের তাৎপর্য ব্যাখ্যায় উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন,—“যতেন পরমাণুরূপপ্রধানাধিভেদম্”। পরে চতুর্থকারিকার বিবরণে—তিনি ভগবদ্গীতার “ময়াব্যাক্ষেপ প্রকৃতিঃ” ইত্যাদি শ্লোকটিও উদ্ধৃত করিয়াছেন। সেখানে “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“প্রকৃতিঃ পরমাণুঃ।

* ভাষ্যকার শব্দর ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“মন্তঃ পরমেশ্বরাৎ পরতরুন্মন্তঃ কারণান্তরং কিঞ্চিনাস্তি ন বিদ্যতে, অহমেব জগৎকারণমিত্যর্থঃ।” কিন্তু “পরতরং” শব্দের দ্বারা শ্রেষ্ঠ অর্থই বুঝা যায়। টীকাকার শ্রীধরস্বামীও এখানে ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“মন্তঃ সকাশঃ পরতরং শ্রেষ্ঠাং জগতঃ সৃষ্টিসংহারয়োঃ স্বতন্ত্রং কারণং কিঞ্চিদপি নাস্তি।” পরন্তু উক্ত শ্লোকের শেষে “সূত্রে মণিগণা ইব”

অলৌকিক প্রত্যক্ষের বিষয় হওয়ায় তাঁহার সমস্তই বিজ্ঞাত হয়। তখন তাঁহার অশ্রুত শ্রুত হয়, অমত মত হয়, অবিজ্ঞাত বিজ্ঞাত (সাক্ষাৎকৃত) হয়। আর চরম ব্রহ্ম-সাক্ষাৎকারের ফলে মুমুক্শু যোগীর নিজ আত্মার সাক্ষাৎকার হওয়ায় তখন তাঁহার পূর্নকৃত শ্রবণ মননাদি সমস্তই নফল হয়। তখন তাঁহার আর কিছুই জ্ঞাতব্য থাকে না। ফল কথা, পরমেশ্বর জগতের কেবল নিমিত্ত কারণ হইলেও তাঁহার বিজ্ঞানে সর্ববিজ্ঞানের উপপত্তি হইতে পারে। মধ্বাচার্য্য প্রভৃতিও নিজ মতানুসারে উহার উপপাদন করিয়াছেন।

অবশ্য ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ে এক-বিজ্ঞানে সর্ব-বিজ্ঞানের দৃষ্টান্ত-প্রদর্শনের জন্য পরে কথিত হইয়াছে—“যথা সৌম্যৈকেন মৃৎপিণ্ডেন সর্বং মৃন্ময়ং বিজ্ঞাতং শ্রাদ্ বাচারন্তং বিকারো নামধেয়ং মৃত্তিকেত্যেব সত্যম্”—ইত্যাদি। শারীরক ভাষ্যে (১৪।২৩) আচার্য্য শঙ্কর পরে উক্ত শ্রুতি বাক্য উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন—“ইতু্যপাদানগোচর এব আত্মায়তে।” অর্থাৎ তাঁহার মতে দৃষ্টান্ত-বোধক ঐ সমস্ত শ্রুতি বাক্যের তাৎপর্য্য এই যে, উপাদান কারণ বিজ্ঞাত হইলেই সমস্ত বিজ্ঞাত হয়। যেমন এক মৃত্তিকাপিণ্ডরূপ উপাদান কারণ বিজ্ঞাত হইলেই তাহার কার্য্য সমস্ত মৃন্ময় দ্রব্য বিজ্ঞাত হয়। কারণ সেই উপাদান কারণ হইতে তাহার কার্য্য বস্তুতঃ ভিন্ন নহে। স্মরণ্য উপাদান কারণই সত্য, কিন্তু তাহাতে কল্পিত কার্য্য মিথ্যা। তাই পরে কথিত হইয়াছে—“মৃত্তিকেত্যেব সত্যম্।”

কিন্তু প্রাচীনকাল হইতে ছান্দোগ্য উপনিষদের ঐ সমস্ত শ্রুতি বাক্যেরও নানারূপ তাৎপর্য্য-ব্যাখ্যা হইয়াছে। পরবর্ত্তী কালেও আচার্য্য শঙ্করের তাৎপর্য্য-ব্যাখ্যার বহু প্রতিবাদ হইয়াছে। বস্তুতঃ শঙ্করের ব্যাখ্যাতেও বহু বক্তব্য আছে। প্রথম কথা,—ঐ সমস্ত শ্রুতিবাক্যে এক মৃৎপিণ্ড প্রভৃতি যে, উপাদান কারণরূপেই গৃহীত হইয়াছে—ইহা সহজে বুঝা যায় না। কারণ যে কোন এক মৃত্তিকাপিণ্ড সমস্ত মৃন্ময় দ্রব্যের উপাদান কারণ হয় না। পরন্তু ছান্দোগ্য

এই দৃষ্টান্ত বাক্য কিরূপে সার্থক ও হসংগত হইবে—ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। উক্ত দৃষ্টান্ত দ্বারা সরলভাবে বুঝা যায় যে, সূত্রে অধিত মণিসমূহ যেমন সেই আশ্রয়ভূত সূত্রে হইতে বস্তুতঃই ভিন্ন পদার্থ; তদ্রূপ জগদাশ্রয় চৈতন পরমেশ্বর হইতে তাঁহার আশ্রিত জগৎ বস্তুতঃ ভিন্ন পদার্থ। ভাস্কর্য্য শঙ্কর উক্ত শ্লোকে অনুক্ত দৃষ্টান্তেরও উল্লেখপূর্ব্বক ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“দীর্ঘতন্ত্বম্ পটবৎ সূত্রে চ মণিগণা ইব।” কিন্তু উক্ত শ্লোকে “দীর্ঘতন্ত্বম্ বস্ত্রবৎ” এইরূপ চতুর্থ চরণই কেন উক্ত হয় নাই, ইহাও চিন্তনীয়।

উপনিষদে ঐশ্বলে পরে কথিত হইয়াছে—“যথা সৌম্যৈকেন নথ-নিরুন্তনেন সৰ্ব্বং কাষায়সং বিজ্ঞাতং শ্রাদ্ বাচারম্ভণং” ইত্যাদি। অর্থাৎ একটি নথচ্ছেদক অস্ত্র বিজ্ঞাত হইলে সমস্ত “কাষায়সং” (রুষ লৌহনির্মিত দ্রব্য) বিজ্ঞাত হয়। কিন্তু যে কোন একটি নথ চ্ছেদক অস্ত্র সমস্ত রুষ লৌহ-নির্মিত দ্রব্যের উপাদান কারণ হয় না। উক্ত স্থলে “সৰ্ব্ব” শব্দের অর্থসংকোচ করিয়া কোন এক মৃত্তিকাপিণ্ডকে তজ্জাত সমস্ত মুন্ময় দ্রব্যের উপাদান কারণরূপে বুঝিলেও কিরূপে তাহা সম্ভব হইবে—ইহাও বিচার্য। যে মৃত্তিকাপিণ্ড ঘটের উপাদানকারণ হয়,—তাহাই যে, পরে আবার অত্র মুন্ময় দ্রব্যের উপাদান হয়, ইহা সৰ্বত্র সম্ভব হয় না।

পরন্তু আচার্য্য শঙ্করের মতে মৃত্তিকাও ত পারমাণ্বিক সত্য নহে, এক ব্রহ্মই পারমাণ্বিক সত্য। তাহা হইলে “মৃত্তিকা ইত্যেব সত্যং” এইরূপ উক্তি কিরূপে সংগত হইবে এবং উক্ত বাক্যে “মৃত্তিকা” শব্দের পরে ‘ইতি’ শব্দের প্রয়োগ কেন হইয়াছে—ইহাও চিন্তনীয়। আর মৃত্তিকাকে ব্যবহারিক সত্য বলিলে কিরূপে উহা পারমাণ্বিক সত্য পরব্রহ্মের দৃষ্টান্ত হইবে, ইহাও বিচার্য। অবশ্য কোন দৃষ্টান্তই সৰ্ব্বাংশে সমান হয় না, ইহা সত্য। আর ছান্দোগ্য উপনিষদে কথিত ঐ সমস্ত দৃষ্টান্ত যে, সৰ্ব্বাংশে সমান হইতেই পারে না, ইহা সকল মতেই স্বীকার্য। কিন্তু ঘটাদি মুন্ময় দ্রব্যের উপাদান মৃত্তিকা যদি ব্যবহারিক সত্যই হয়, তাহা হইলেও ঘটাদি দ্রব্যকেও একেবারে অসত্য বা অসৎ বলা যাইবে না। পরন্তু ঘটাদি দ্রব্য কল্পিত মিথ্যা, উপাদান কারণ মৃত্তিকা হইতে উহার বস্তুতঃ কোন ভেদ নাই—ইহা সৰ্ব্বসম্মত না হওয়ায় দৃষ্টান্ত বলা যায় না। অসৎকার্য্যবাদী গ্রায় বৈশেষিকাদি সম্প্রদায় উপাদান কারণ ও তাহার কার্য্যের বাস্তব ভেদই সমর্থন করিয়াছেন। তত্ত্ববাদী মধ্বাচার্য্য ও জগৎকর্ত্তা পরমেশ্বর হইতে জীব ও জগতের ঐকান্তিক ভেদবাদের প্রধান সমর্থক।

যাহা হউক, এখন প্রকৃত কথায় সংক্ষেপে এক প্রকার বক্তব্য এই যে, উক্ত শ্রুতি বাক্যে নিত্যার্থক “সত্য” শব্দের দ্বারা স্থায়িত্বমাত্রই বিবক্ষিত এবং তৎপূর্বে “বাচারম্ভণ” শব্দের দ্বারা অস্থায়িত্বমাত্রই বিবক্ষিত—ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। “বাচা” শব্দের অর্থ—বাক্য, “আরম্ভণ” শব্দের অর্থ—উৎপত্তি বা সৃষ্টি। বাচ্য সংজ্ঞাশব্দ-যুক্ত-বাক্যেই আরম্ভণ সৃষ্টিবস্তু, এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা “বাচারম্ভণ” শব্দের অর্থ—সৃষ্ট বস্তু, ইহা বুঝা যায়। কারণ, সৃষ্ট বস্তুমাত্রই তাহার সংজ্ঞা-বিশেষযুক্ত বাক্যাবলম্বনে সৃষ্ট হয়। যেমন মৃত্তিকা হইতে ঘটাদি কোন দ্রব্যের নির্মাণের

পূর্বে নির্মাতা ‘আমি ঘট করিব’ অথবা ‘শরাব করিব’, এইরূপ কোন সংজ্ঞাবিশেষ-যুক্ত বাক্য অবলম্বন করেন। নচেৎ, বিবিধ নামক বিবিধ প্রকার দ্রব্য-সৃষ্টি হইতে পারে না। পরমেশ্বরের সৃষ্টিও ঐরূপ—ইহা শ্রুতি সিদ্ধ।* সৃষ্টি তাব বস্তু মাত্রই বিনশ্বর অস্থায়ী। সূত্রাত্ম উপনিষদে অস্থায়িত্ব—তাৎপর্য্যেই “বাচারন্তণ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে—ইহা বুঝা যায়।

তাহা হইলে পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যের এইরূপ তাৎপর্য্যও বুঝিতে পারি যে, ঘটাদি দ্রব্য ও মৃত্তিকার কার্য্যকারণভাব-বিজ্ঞ ব্যক্তি, কোন মৃত্তিকাপিও দেখিলে তখন তাহার তজ্জন্ম সমস্ত মৃন্ময় দ্রব্য বিজ্ঞাত হয়। কিরূপে তাহা বিজ্ঞাত হয়? তাই পরে কথিত হইয়াছে—“বাচারন্তণং বিকারো নামধেয়ঃ” ইত্যাদি। অর্থাৎ তিনি তখন বুঝিতে পারেন যে, এই মৃত্তিকা হইতে বিবিধ মৃন্ময় দ্রব্য নির্মিত হয়, কিন্তু সেই সমস্ত বিকারভূত দ্রব্য এবং তাহার নামধেয় অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন নাম, বাচারন্তণ অর্থাৎ অস্থায়ী। কিন্তু “মৃত্তিকেত্যেব সত্যম্” অর্থাৎ সেই সমস্ত মৃন্ময় দ্রব্যের মূল মৃত্তিকাই স্থায়ী। “মৃত্তিকা” শব্দের পরে প্রকারার্থ “ইতি” শব্দের দ্বারা ব্যক্ত হইয়াছে যে, মৃত্তিকাত্ব প্রকারে অর্থাৎ মৃত্তিকাত্বরূপেই মৃত্তিকা স্থায়ী, কিন্তু ঘটাদিরূপে উহা স্থায়ী নহে।

এইরূপ যোগী যখন জগৎ-কর্ত্ত্বরূপে সেই পরমেশ্বরের প্রত্যক্ষ করেন, তখন তিনি বুঝিতে পারেন যে, পরমেশ্বরের সৃষ্টি সমগ্র জগৎ কিছুই স্থায়ী নহে, কিন্তু পরমেশ্বর চিরস্থায়ী সত্য। উক্তরূপে এক পরমেশ্বরের বিজ্ঞানেই তখন তাঁহার সমস্ত জগতের তত্ত্ব-সাক্ষাৎকারও হয়। সূত্রাত্ম তখন তাঁহার অশ্রুত শ্রুত হয়, অমত মত হয়, অবিজ্ঞাত বিজ্ঞাত (সাক্ষাৎকৃত) হয়। আর চরম ব্রহ্ম-বিজ্ঞানের ফলে তাঁহার নিজের আত্ম-সাক্ষাৎকার হওয়ায় তখন তিনি কৃতকৃত্য হন। তখন তাঁহার আর কোন জ্ঞাতব্য থাকে না।

কিন্তু উক্তমতে তখন পরমেশ্বরে জীব ও জগতের ভেদ দর্শন হইলেও পরমেশ্বরের অমুগ্রহলাভের জন্ম পূর্বে তাঁহাকে সর্ব্বস্বরূপ বলিয়া ধ্যান করিতে

* ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও বলিয়াছেন—“তথা প্রজাপতেরপি সৃষ্টঃ সৃষ্টে: পূর্ব্বং বৈদিকা: শকা মমসি প্রাহুর্কর্ত্তব্যঃ, পশ্চাত্তদমৃগতানর্থান্ সসঙ্কেতি গম্যতে। তথাচ শ্রুতি: “স ভূরিতি ব্যাহরণং স ভূমিমহজত” (তৈত্তি ২।২।৪।২) ইত্যেবাদিকা ভূরাধিশকেভ্য এব মনুসি প্রাহুর্ভূতেভ্যো ভূরাধিলো-কান্ সৃষ্টান্ দর্শয়তি”।—শারীরকভাষ্য (১।৩।২৮)।

হইবে। সৰ্ব্বত্র ব্রহ্মভাবনা এবং ভেদে অভেদ-ধ্যান, সাধকের অবশ্য কৰ্ত্তব্য উপাসনা-বিশেষ। তাই শাস্ত্রে নানাস্থানে এবং পরমেশ্বরের নানাস্তবে তাঁহার সৰ্ব্বস্বরূপতার বর্ণন হইয়াছে। আমরা তন্মধ্যে ‘জগদ্ধাত্রীকল্পে’ জগদ্ধাত্রী-স্তবের প্রথমে পাঠ করি—

পরমাণুস্বরূপে চ দ্ব্যণুকাদি-স্বরূপিণি ।

স্থূলানুস্থূলরূপে চ জগদ্ধাত্রী নমোহস্তু তে ॥

অষ্টম অধ্যায়

কণাদও গৌতমের মত তাঁহাদিগের কল্পিত নহে

শিষ্ঠ। আপনি কণাদ ও গৌতমের কোন মতকেই শ্রুতি-বিরুদ্ধ বলিবেন না,—ইহা আমি বুঝিয়াছি। কিন্তু অক্ষপাদ গৌতম-প্রণীত গ্রন্থদর্শনে এবং কণাদ-প্রণীত বৈশেষিক দর্শনে কোন কোন অংশ যে, শ্রুতিবিরুদ্ধ, স্মরণ্য সেই অংশ পরিত্যাগ্য—ইহা ত শাস্ত্রেই কথিত হইয়াছে।

গুরু। কোন্ শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে? শাস্ত্রে উহা কথিত হইলে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্য প্রভৃতি পূর্বাচার্য্যগণ তাহা বলেন নাই কেন? তাঁহারা কি, সেই শাস্ত্রবচন জানিতেন না? আর যদি পরবর্তী বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত পরাশরোপ-পুরাণের বচনকে * তুমি শাস্ত্র বলিয়া গ্রহণ কর, তাহা হইলে তাঁহার উদ্ধৃত পদ্মপুরাণ-বচনের অপরাধ কি? সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যের প্রারম্ভে বিজ্ঞানভিক্ষু, “মায়াবাদমসচ্ছাস্ত্রং প্রচ্ছন্নং বোদ্ধমেব চ”—ইত্যাদি যে সমস্ত বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, ঐ সমস্ত বচনে ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যের ব্যাখ্যাতে “মায়াবাদ”কে অবৈদিক ও প্রচ্ছন্ন বোদ্ধমত বলা হইয়াছে। কোন কোন বৈষ্ণবাচার্য্যও ঐ সমস্ত বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু “অদ্বৈতব্রহ্মসিদ্ধি” গ্রন্থে কান্দীরক সদানন্দ যতি, “সাংখ্যভাষ্য-কুণ্ডিশ্চোদাহৃতং”—এই কথা বলিয়া সাংখ্যভাষ্যকার বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত “অক্ষপাদপ্রণীতে চ”—ইত্যাদি বচনদ্বয় উদ্ধৃত করিয়া নিজ মত সমর্থন করিলেও বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত “মায়াবাদমসচ্ছাস্ত্রং”—ইত্যাদিবচনের কোন বিচার বা উল্লেখ করেন নাই কেন? •

* “অক্ষপাদ-প্রণীতে চ কণাদে সাংখ্য-যোগয়োঃ।

ত্যাগ্যঃ শ্রুতিবিরুদ্ধোহংশঃ শ্রুতৈকশরণৈর্ভিঃ।

জৈমিনীয়ে চ বৈয়াসে বিরুদ্ধাংশো ন কশ্চন।

শ্রুত্যা বৈদার্ষ্যবিজ্ঞানে শ্রুতিপারং গর্তো হি তৌ।”

(সাংখ্যপ্রবচনভাষ্যে বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত বচন।)

যদি বল, বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত অদ্বৈতবাদের নিন্দা-বোধক ঐ সমস্ত বচন অসঙ্গত ও বিরুদ্ধাৰ্থ বলিয়া উহা প্রমাণ হইতেই পারে না। পরবর্ত্তী কালে ঐ সমস্ত বচন রচিত হইয়া পদ্যপুরাণে প্রক্ষিপ্ত হইয়াছে। আমিও বলি, তথাস্তু। কিন্তু তাহা হইলে সদানন্দ যতি, বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত উক্ত বচনকেও কিরূপে প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করিবেন? উক্ত বচনে কথিত হইয়াছে যে,—গ্ৰায়বৈশেষিক এবং সাংখ্য ও যোগদর্শনে শ্রুতিবিরুদ্ধ অংশ আছে। জৈমিনির পূর্বমীমাংসাদর্শন এবং ব্যাসের বেদান্তদর্শনে শ্রুতিবিরুদ্ধ কোন অংশ নাই। কারণ, তাঁহারা উভয়েই শ্রুতির পারগামী। কিন্তু অদ্বৈতবাদী শঙ্করের মতেও কি, জৈমিনির পূর্বমীমাংসাদর্শনে শ্রুতিবিরুদ্ধ কোন অংশ নাই? বেদান্তদর্শনের “দেবতাদিকরণে”র ভাষ্যে শঙ্কর দেবতাদিগেরও বিগ্রহ বা দেহ আছে এবং তাঁহাদিগেরও ব্রহ্মবিজ্ঞায় অধিকার আছে, এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে জৈমিনির যে বিরুদ্ধ মতের খণ্ডন করিয়াছেন; তাহা কি, তাঁহার মতে শ্রুতিবিরুদ্ধ নহে? তাহা হইলে শঙ্কর-মতাবলম্বী অদ্বৈতবাদী — সদানন্দ যতিও ত বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত উক্ত বচনের প্রামাণ্য স্বীকার করিতে পারেন না। কারণ, উক্ত বচনে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে—“জৈমিনীয়ে চ বৈয়াসে বিরুদ্ধাংশো ন কশ্চন।”

পরন্তু কেহ সম্বয়ের ব্যর্থ বাসনায় গ্ৰায়াদি-দর্শনের মতকেও বেদান্তমতের অবিরুদ্ধ বলিলে তিনি ত উক্ত বচনের প্রামাণ্য স্বীকার করিতেই পারেন না। কিন্তু পরবর্ত্তী কালে অদ্বৈতমতনিষ্ঠ কোন মহামনীষীও বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত উক্ত বচনকে শিরোধার্য্য করিয়া “অপরাপর দর্শনের মত পরিত্যাগ পূর্বক নিঃশঙ্কচিত্তে আমরা বেদান্তদর্শনের মতের অনুসরণ করিতে পারি”—ইত্যাদি কথাও লিখিয়া গিয়াছেন। * কিন্তু উক্ত বচনানুসারে জৈমিনির দর্শনেও শ্রুতিবিরুদ্ধ কোন অংশ না থাকিলে তাহাও পরিত্যাজ্য হইবে কেন? আর বেদান্তদর্শনের যে প্রকৃত মত

* অদ্বৈতমত-নিষ্ঠ মহামহোপাধ্যায় চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় গ্ৰায়াদি দর্শনের মতকে বেদান্তমতের অবিরুদ্ধ বলিয়াও বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত পরাশরোপপুরাণের “অক্ষুপাদপ্রণীতে চ” ইত্যাদি বচনদ্বয় উদ্ধৃত করিয়া এবং তদনুসারে জৈমিনির দর্শনে বেদবিরুদ্ধ কোন অংশ নাই, ইহা বলিয়া লিখিয়াছেন—

“পরশর স্বীকিতেছেন—অজ্ঞাত দর্শনে কোন কোন অংশ শ্রুতিবিরুদ্ধ আছে। এ অবস্থায় মহাজনদিগের উপদেশ শিরোধার্য্য করিয়া অপরাপর দর্শনের মত পরিত্যাগ পূর্বক নিঃশঙ্কচিত্তে আমরা বেদান্তদর্শনের মতের অনুসরণ করতে পারি। তাহাতে কিছুমাত্র অনিষ্টাপাতের আশঙ্কা নাই। বরং বেদান্তদর্শনের মতে উপেক্ষা প্রদর্শন করিয়া অজ্ঞাত দর্শনের মতের অনুসরণ করিলে

কি, সে বিষয়েও ত অনেক প্রতিষ্ঠিত প্রাচীন মত আছে। সুতরাং নিঃশঙ্কচিত্তে বেদাস্তদর্শনের কোন্ মতের অনুসরণ কর্তব্য, ইহাও ত আমরা নিঃশঙ্কচিত্তে বলিতে পারি না। অতএব বিজ্ঞানভিক্ষুর উদ্ধৃত উক্ত বচনকে আশ্রয় করিলেই বা সকল বিবাদ-নিবৃত্তির আশা কোথায় ?

অবশ্য মহাভারতের ভীষ্মপর্বে কথিত হইয়াছে—

“অচিন্ত্য্যঃ খলু যে ভাবাস্তান্ন তর্কেণ যোজয়েৎ ।

প্রকৃতিভ্যঃ পরং যচ্চ তদচিন্ত্য্যস্ত লক্ষণম্” ॥ ৫।১২

অত্র উক্ত বচনের পরাধ্ব “নাপ্রতিষ্ঠিততর্কেণ গম্ভীরার্থস্ত নিশ্চয়ঃ”—এইরূপ পাঠ আছে, ইহা উক্ত শ্লোকের টীকায় নীলকণ্ঠ লিখিয়াছেন। বস্তুতঃ অপ্রতিষ্ঠিত তর্কের দ্বারা গম্ভীর তত্ত্ব অর্থাৎ অতি দুজ্জৈয় অচিন্ত্য অলৌকিক তত্ত্বের নির্ণয় হইতে পারে না। “তর্ক” শব্দের অর্থ এখানে অনুমান। শ্রুতিনিরপেক্ষ নিজ-বুদ্ধিমাত্র-কল্পিত তর্ক এবং শ্রুতিবিরুদ্ধ তর্কই অপ্রতিষ্ঠিত তর্ক। উহাকেই বলে কুতর্ক। বেদাস্তদর্শনের “তর্কাপ্রতিষ্ঠানাং,”—ইত্যাদি সূত্রেও ঐরূপ তর্কেরই অপ্রতিষ্ঠা বলা হইয়াছে। আচার্য্য শঙ্করও তর্কমাত্রকেই অপ্রতিষ্ঠা বলেন নাই। কারণ তাহা বলাই যায় না। পরন্তু বেদাস্তদর্শনের দ্বিতীয় সূত্র-ভাষ্যে শঙ্করও বলিয়াছেন—“শ্রুতৌ চ সহায়ত্বেন তর্কশ্রাভ্যুপেয়ত্বাৎ।” পূর্বে (২৬শ পৃঃ) তাঁহার সেই সমস্ত কথা বলিয়াছি। ফলকথা, অলৌকিক বা অচিন্ত্য পদার্থে শ্রুতানুসারী অনুমানরূপ তর্কই গ্রাহ্য। ঐ তাৎপর্য্যেই কৃষ্ণ পুরাণে কথিত হইয়াছে—“শ্রুতিসাহায্য-রহিতমনুমানং ন কুত্রচিৎ।”

কিন্তু মহর্ষি কণাদ ও গৌতম যে শ্রুতি জানিতেন না, অথবা জানিয়াও তাহার কোন অপেক্ষা না করিয়া কেবল তর্কের দ্বারাই ঐ সমস্ত মতের সমর্থন করিয়া গিয়াছেন, অথবা তাঁহারা শাস্ত্র অপেক্ষাও অনুমান প্রমাণরূপ তর্কে প্রবল বলিয়াছেন, ইহা ত আমরা বলিতে পারি না। কারণ, তাঁহারাও শাস্ত্র-বিরুদ্ধ অনুমানের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই। তাই মহর্ষি গৌতমও কোন বিষয়ে নিজ মত-সমর্থন করিতে সূত্র বলিয়াছেন—**শ্রুতি-প্রামাণ্যাত্ত** (৩।১।৩১)। মহর্ষি কণাদও আত্মার নানান্ত্র সিকান্ত সমর্থন করিতে শেষ সূত্র বলিয়াছেন—**শাস্ত্র-**

অনিষ্টাপাতের আশঙ্কা আছে, ইহা সাহস সহকারে বলিতে পারা যায়।” “ফেলোসিপের লেকচার” পঞ্চম বর্ষ ৭১ ও ১৮০ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

সামর্থ্যাচ্চ (৩।২।২১)। কণাদ আরও অনেকস্থলে কোন কোন বিষয়ে বেদকেই প্রমাণ বলিয়া সে বিষয়ে স্বতন্ত্র অল্পমান প্রমাণ নাই—ইহাই ব্যক্ত করিয়াছেন। সুতরাং কণাদ ও গৌতমের মত যে, তাঁহাদিগের নিজ-বুদ্ধি কল্পিত—ইহা বলা যায় না।

বস্তুতঃ সমস্ত আৰ্যমতেরই মূল বেদ। কিন্তু বেদের বহু অংশ বিলুপ্ত এবং সুপ্রাচীন বহু শ্লোক এবং বহু সূত্রও বিলুপ্ত হইয়াছে। ঐহাদারণ্যকে উপনিষদে (২।৪) দেখা যায়“...শ্লোকাঃ সূত্রানি অল্পব্যাখ্যানানি ব্যাখ্যানানি অশ্বেষ এতানি সৰ্ব্বাণি নিঃশ্বসিতানি।” সুতরাং গ্রায়-দর্শনের মূলভূত অনেক শ্লোক বা সূত্রও যে, সুপ্রাচীনকালে বিত্তমান ছিল—ইহাও আমরা বুঝিতে পারি। বস্তুতঃ গ্রায়শাস্ত্র বেদের উপাঙ্গ—ইহা পুরাণেই কথিত হইয়াছে। মহর্ষিগীতম পরে গ্রায়সূত্রের রচনা করিলেও তিনি নিজ বুদ্ধি দ্বারা কোন পৃথক্ গ্রায় শাস্ত্রের স্রষ্টা নহেন। অক্ষপাদ ঋষির সম্বন্ধে যে, গ্রায়শাস্ত্র প্রতিভাত হইয়াছিল, ইহা ভাষ্যকার বাৎস্যায়নও সর্ব্বশেষে বলিয়া গিয়াছেন। আর অদ্বৈতবাদী যে সদানন্দ যতি, “অক্ষপাদ-প্রণীতে চ”—ইত্যাদি বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন, তিনিও ত পরে বলিয়াছেন যে, গৌতমাদি মুনিগণ গ্রায়াদি শাস্ত্রের স্মৃতা, কিন্তু বুদ্ধি পূর্ব্বক কৰ্ত্তা নহেন।*

পরন্তু প্রাচীনকাল হইতেই ভারতে বেদের নানা “অর্থবাদ” বাক্যকে আশ্রয় করিয়া তাঁহার নানারূপ ব্যাখ্যার দ্বারাও অদ্বৈতবাদী ও দ্বৈতবাদী আচার্য্যগণ নানা মত প্রচার করিয়া গিয়াছেন। সেই সমস্ত মত ও তাহার প্রতিপাদক সাংখ্যাদি দর্শন প্রাচীনকালে “প্রবাদ” নামেও কথিত হইয়াছে। ‘বাক্যপদীয়’ গ্রন্থে মহামনীষী ভট্টহরিও ঐরূপ বলিয়াছেন।‡ যোগ দর্শনভাষ্যে (৪।২১) ব্যাসদেবও বলিয়াছেন—“সাংখ্যযোগাদয়স্ত প্রবাদাঃ”।† সুতরাং বেদার্থের ব্যাখ্যাভেদেও যে, অনেক মতভেদের প্রকাশ হইয়াছে—ইহাও স্বীকার্য্য। তাহা হইলে কোন মত যে, ঋতিবিরুদ্ধ এবং কোনমত†† ঋতিসম্মত—ইহাই বা

* গৌতমাদিমুনীনাং তত্ত্বশাস্ত্র-স্মারকত্বমেব জ্ঞ্যতে, ন তু বুদ্ধিপূর্ব্বককর্তৃত্বং। তদ্বস্ত্বং “ব্রহ্মাত্মা ঋষিপর্য্যাপ্তাঃ স্মারকা ন তু কারকা” ইতি। “অদ্বৈতব্রহ্মসিদ্ধি” ১ম মুদ্রণ।

‡ “তত্ত্বাখ্যবাদরূপাণি নিশ্চিত্য স্ববিকল্পজাঃ।

একত্বিনাং দ্বৈতিনাঞ্চ প্রবাদা বহুধা মতাঃ।” ৭।

† সাংখ্যাচ্চ যোগাচ্চ ত এবাদয়ো যেষাং বৈশেষিকাদি-প্রবাদানাং, সাংখ্যযোগাদয়ঃ প্রবাদাঃ। (বাচস্পতি মিশ্র-কৃত টীকা)।

আমরা কিরূপে বলিতে পারি? প্রতিপ্রামাণ্যবাদী কোন আচার্য্যই ত প্রতিবন্ধক অহুমানরূপ তর্কের প্রামাণ্য স্বীকার করেন নাই।

সত্য বটে, একই সময়ে একই স্থানে ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান সমস্ত তार्কিককে উপস্থিত করিয়া তর্ক দ্বারা সকলের একমত্যে কোন সিদ্ধান্ত-নির্ণয় একেবারেই অসম্ভব। কিন্তু ঐরূপ ভূত, ভবিষ্যৎ ও বর্তমান সমস্ত বেদব্যাখ্যা-সমর্থ পণ্ডিতগণকে একত্র উপস্থিত করিয়া সকলের একমত্যে প্রকৃত বেদার্থ'-নির্ণয় করাও ত একেবারেই অসম্ভব। তর্ক দ্বারা সিদ্ধান্ত-নির্ণয় করিতে গেলে যেমন তार्কিকের বুদ্ধিভেদমূলক তর্কের ভেদ-প্রযুক্ত নানা মতভেদ অবশ্যজ্ঞাবী, তদ্রূপ বেদের ব্যাখ্যা দ্বারা সিদ্ধান্ত-নির্ণয় করিতে গেলেও ত ব্যাখ্যাভেদে নানা মতভেদ অবশ্যজ্ঞাবী। কারণ, বিচার ব্যতীত অতি দুর্বোধ বেদার্থ'-নির্ণয় হইতেই পারে না। তর্ক ব্যতীতও বেদার্থ বিচার হইতে পারে না। বেদার্থে বিবাদ হইলে সেখানে যে, তর্ক-বিশেষের দ্বারাই প্রকৃতার্থ'-নির্ধারণ করিতে হইবে—ইহা ত আচার্য্য শঙ্করও বলিয়াছেন এবং পরে তিনি মনু-বচনের দ্বারাও উহা সমর্থন করিয়াছেন।* সুতরাং বেদার্থ'-নির্ণয়ে তর্ক যখন সকলেরই অপরিহার্য্য, তখন তর্কের ভেদে বেদার্থ'-বিষয়েও মতভেদ অবশ্যই হইবে। নির্বিবাদে সেই বেদার্থ'-নির্ণয় না হওয়া পর্য্যন্তও কেহ কাহারও তর্ককে বেদবিরুদ্ধ বলিয়াও প্রতিপন্ন করিতে পারিবেন না। সুতরাং অলৌকিক অচিন্ত্য তত্ত্ব-নির্ণয়ের জন্য প্রতিদেবীকে আশ্রয় করিলেও সকল বিবাদ-নিবৃত্তির আশা কোথায়?

শিষ্য। বৃহদারণ্যক উপনিষদে কথিত হইয়াছে—“অসঙ্গো হৃদয়ং পুরুষঃ” (৪।৩।১৫)। এবং পূর্বের কাম ও সঙ্কল্পাদির উল্লেখ করিয়া কথিত হইয়াছে—“এতৎ সর্বং মন এব।” পরেও স্পষ্ট কথিত হইয়াছে—“যদা সর্বো প্রমুচ্যন্তে কামা যেষন্ত হৃদি শ্রিতাঃ”। সুতরাং ঐ সমস্ত প্রতিবাক্যের দ্বারা জীবাত্মা যে, অসঙ্গ অর্থাৎ

* প্রত্যর্থ-বিপ্রতিপত্তৌ চার্খাভাস-নিরাকরণেন সমাগর্থ-নির্ধারণং তর্কণৈব বাক্যবৃত্তিরূপেণ ক্রিয়তে। মনুরপি চৈব মন্ততে—

“প্রত্যক্ষমহুমানঞ্চ শাস্ত্রঞ্চ বিবিধাগমম্।

ত্রয়ং সুবিদিতং কার্য্যং ধর্ম্মশুদ্ধিমভীপ্সু না” ইতি

“আর্থং ধর্ম্মোপদেশক বেদ-শাস্ত্রাবিরোধিনা।

যন্তর্কেণামুসন্ধান্তে স ধর্ম্মং বেদ নেতরঃ।” (১২।১০৫-১০৬)

ইতি চ ব্রবন্।—শারীরক ভাষ্য ২।১।১১।

নিগুণ নিৰ্লেপ এবং ইচ্ছাবিশেষরূপ কাম এবং তাহার কারণ জ্ঞান ও তাহার বল স্বধ-হুঃখাদি যে, মনেরই ধর্ম—ইহা ত স্পষ্টই বুঝা যায়। আর জীবাত্মা যে, পরব্রহ্ম হইতে তত্ত্বতঃ অভিন্ন—ইহা ত শ্রুতির “তত্ত্বমসি” “অহং ব্রহ্মাস্মি”—ইত্যদি সুপ্রসিদ্ধ মহাবাক্যের দ্বারা সুস্পষ্টই বুঝা যায়। সুতরাং কণাদ ও গৌতমের পূর্বোক্ত মত যে, শ্রুতিবিরুদ্ধ নহে—ইহা ত আমি বুঝিতে পারি না।

গুরু। কথা অনেক। সুতরাং সংক্ষেপই জ্ঞানবৈশেষিক সম্প্রদায়ের কথা যথামতি তোমাকে বলিতেছি।

প্রথম কথা—“অসঙ্গো হয়ঃ পুরুষঃ”—এই শ্রুতি-বাক্যে “অসঙ্গ” শব্দের অর্থ—নিষ্ক্রিয় নির্বিকার। উহার দ্বারা আত্মা যে, বস্তুতঃ নিগুণ—ইহা প্রতিপন্ন হয় না। কেহ কেহ বলেন যে, আত্মা অসঙ্গ অর্থার্থ সংঘাতরূপ নহে। আত্মা অসংহত পুরুষ—ইহাই তাৎপর্য। যাহাতে নানা বস্তুর সঙ্গ বা সংশ্লেষ থাকে, তাহাই সংহত পদার্থ। কিন্তু আত্মা ঐরূপ নহে। আত্মা নানাবস্তুর সমষ্টিরূপ নহে।

অবশ্য বৃহদারণ্যক উপনিষদে কথিত হইয়াছে,—“এতৎ সর্বং মন এব”—কিন্তু সেখানে পূর্বে মন, বাক্য ও প্রাণকে জীবাত্মার জ্ঞানাদির প্রধান সাধন বলিবার জন্য প্রথমে মনের সহিত জীবাত্মার বিলক্ষণ সংযোগ ব্যতীত জীবাত্মার জ্ঞানাদি জন্মে না,—ইহাই কথিত হইয়াছে। পরে “মনসা হেব পশুতি, মনসা শৃণোতি”—এই বাক্যের দ্বারা মন যে, জীবাত্মার দর্শনাদি জ্ঞানের প্রধান সাধন—ইহাই কথিত হইয়াছে। পরে কামাদির উল্লেখ করিয়া কথিত হইয়াছে—“এতৎ সর্বং মন এব।” * কিন্তু শেষোক্ত ঐ বাক্যের দ্বারা কামাদিকে মনই বলা হইয়াছে, মনের ধর্ম বলা হয় নাই। কারণ ও কার্যের অভেদ-প্রকাশের দ্বারা কামাদির উৎপাদক কারণসমূহের মধ্যে মনের প্রাধান্ত-খ্যাপনই ঐরূপ প্রয়োগের উদ্দেশ্য। উহাকে বলে, ঔপচারিক প্রয়োগ। যেমন অগ্ন্যুত্ত ও শ্রুতি বলিয়াছেন—“অগ্নি বৈ প্রাণিনাং প্রাণাঃ”; ইহা সর্বসম্মত ঔপচারিক বাক্য। কারণ অগ্নিই প্রাণ নহে। ফলকথা, “এতৎ সর্বং মন এব” এই বাক্যের দ্বারা কামাদি যে—মনেরই ধর্ম, ইহা প্রতিপন্ন হয় না। পরন্তু পূর্বোক্ত “মনসা হেব

* “ত্রীণ্যাম্নেনেহকুরুতেতি মনো বাচ্য প্রাণং তাত্মান্নেনেহকুরুতাত্মজ মনা অভূবান্নাদর্শমজ্ঞজ মনা অভূব নাশ্রোবমিতি, মনসা হেব পশুতি মনসা শৃণোতি। কামঃ সংকল্পো বিচিকিৎসা শ্রদ্ধা ইত্যাদি শ্রুতিরুদ্ভূতীর্ধাভৌরিতেত্যং সর্বং মন এব।”—বৃহদারণ্যক ১।৫।৩।

পশ্চাতি, মনসা শৃগোতি” এই বাক্যের দ্বারা জ্ঞান যে, আত্মারই ধর্ম,—ইহাই বুঝা যায়। কারণ, জীবাত্মাই মনের দ্বারা দর্শন ও শ্রবণ করিলে সেই জ্ঞান তাহাতেই জন্মে অর্থাৎ জীবাত্মাই সেই জ্ঞানের আশ্রয়—ইহাই বুঝা যায়।

পরন্তু জীবাত্মার স্বরূপবর্ণনায় প্রশ্ন উপনিষদে কথিত হইয়াছে—“এষ হি দ্রষ্টা, স্পর্শা, শ্রোতা, ভ্রাতা, রসয়িতা, মস্তা, বোদ্ধা, কর্তা, বিজ্ঞানাত্মা পুরুষঃ।” ৪।২।

উক্ত শ্রুতিবাক্যে “দ্রষ্টা” ইত্যাদি পদের দ্বারা জীবাত্মাই যে, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়-জগৎ সমস্ত প্রত্যক্ষ জ্ঞানের কর্তা এবং অগ্ৰাণ্য সমস্ত জ্ঞানেরও কর্তা—ইহা স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। কিন্তু জীবাত্মা ঐ সমস্ত জ্ঞানের আশ্রয় না হইলে তাহাকে উহার কর্তা বলা যায় না। কারণ, জ্ঞানের আশ্রয়হই জ্ঞানের কর্তৃত্ব। পরে কথিত হইয়াছে—“বিজ্ঞানাত্মা”। ভাষ্যকার শঙ্কর ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“বিজ্ঞানাতীতি বিজ্ঞানং কর্তৃ-কারকরূপং, তদাত্মা তৎস্বভাবো বিজ্ঞাতৃস্বভাব ইত্যর্থঃ”। বেদান্ত দর্শনে বাদরায়ণ বলিয়াছেন—“তদ্গুণসারস্বাং তু তদ্ব্যপদেশঃ প্রাজ্ঞবৎ” (২।৩।২২)। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“তদ্গুণসারস্বাদ্ বিজ্ঞান-গুণসারস্বাদাত্মনো বিজ্ঞানমিতি ব্যাপদেশঃ। বিজ্ঞান-মেবাস্মৈ সারভূতো গুণঃ”। রামানুজের মতে জীবাত্মা স্বপ্রকাশ অণু চৈতন্যস্বরূপ হইলেও জগৎ জ্ঞান তাহার সারভূত বা প্রধান গুণ। কিন্তু জায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে গুণ পদার্থ দ্রব্যাপ্রতি। আত্মা,—জ্ঞানের আশ্রয় বিহু দ্রব্য পদার্থ, জ্ঞানস্বরূপ নহে। কিন্তু আত্মা বিজ্ঞাতৃস্বভাব, এজগৎই শাস্ত্রে “বিজ্ঞান” নামেও কথিত হইয়াছে।

এইরূপ জীবাত্মাই শুভাশুভ কর্মের কর্তা এবং তাহার ফল-ভোক্তা। তাই শাস্ত্রে জীবাত্মার সম্বন্ধেই শুভাশুভ কর্মের বিধি ও নিষেধ উপদিষ্ট হইয়াছে। শ্রীভগবান্ও অর্জুনকে বলিয়াছেন—“নিয়তং কুরু কৰ্ম্ম ত্বং”—(গীতা ৩।৮)। প্রশ্লোপ-নিষদের পূর্বোক্ত শ্রুতিবাক্যেও জীবাত্মাকে কর্তা বলা হইয়াছে। তদনুসারে বেদান্তদর্শনেও “কর্তা, শাস্ত্রার্থবদ্বাং” (২।৩।৩৩) ইত্যাদি কতিপয় সূত্রের দ্বারা জীবাত্মার কর্তৃত্ব সমর্থিত হইয়াছে। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ সেখানে ঐ সমস্ত সূত্রের দ্বারা আত্মার বাস্তব কর্তৃত্বেরই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং ভাগবদগীতার “প্রকৃতেঃ ক্রিয়মাণানি” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা আত্মার বাস্তব কর্তৃত্বের অভাব শ্রীভগবানের বিবক্ষিত নহে, ইহাও বলিয়া তাহার নিজের ঐ ব্যাখ্যা সমর্থন

করিয়াছেন।* পরন্তু তিনিও প্রলোপনিষদের পূর্বোক্ত শ্রুতি বাক্যানুসারে জীবাত্মার জ্ঞানাদি গুণবত্তাও সমর্থন করিয়াছেন।

অবশ্য বৃহদারণ্যক উপনিষদে কথিত হইয়াছে “যদা সৰ্কে প্রমুচ্যন্তে কামা যেহস্ত হৃদি শ্রিতাঃ” (৪।৪।৭)। কিন্তু তৎপূর্বে “আত্মনস্ত কামায়”—এইরূপ বাক্যও ত বহুবার কথিত হইয়াছে। সুতরাং তদ্বারা ইচ্ছাবিশেষরূপ কাম ও কাম্য স্থ যে, আত্মার ধর্ম—ইহাও ত সরলভাবেই বুঝা যায়। শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় তাহাই বুঝিয়া বলিয়াছেন যে, ইচ্ছা-বিশেষরূপ কাম, সাক্ষাৎসম্বন্ধে জীবাত্মারই ধর্ম এবং জ্ঞান, প্রযত্ন ও স্থ দুঃখাদিও সাক্ষাৎ সম্বন্ধে জীবাত্মারই ধর্ম। কিন্তু মনের সহিত বিলক্ষণ সংযোগ ব্যতীত জীবাত্মাতে ঐ সমস্ত জন্মে না। সুতরাং আত্মসংযুক্ত মনেও ঐ সমস্ত আত্মধর্ম পরম্পরাসম্বন্ধে থাকে। তাই সেই পরম্পরাসম্বন্ধ-তাৎপর্য্যই শ্রুতি বলিয়াছেন—“কামা যেহস্ত হৃদি শ্রিতাঃ”। এবং সাক্ষাৎসম্বন্ধ তাৎপর্য্যেই শ্রুতি বলিয়াছেন—“আত্মনস্ত কামায়”। এইরূপ সাক্ষাৎসম্বন্ধ তাৎপর্য্যেই লোকে আমার জ্ঞান, আমার ইচ্ছা, আমার স্থ, আমার দুঃখ, এইরূপ প্রয়োগ হইয়া থাকে এবং পরম্পরাসম্বন্ধ তাৎপর্য্যে—আমার মনের জ্ঞান, মনের ইচ্ছা, মনের স্থ, মনের দুঃখ—এইরূপও প্রয়োগ হইয়া থাকে। আত্মাতে উৎপন্ন স্থ, সাক্ষাৎসম্বন্ধে মনে না থাকিলেও মনে

১। শ্রীভাষ্যকার রামানুজ ভগবদ্গীতার “প্রকৃতেঃ ক্রিয়মাণানি গুণৈঃ কৰ্ম্মাণি সৰ্ব্বশঃ। অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্ত্তাহমিতি মন্ততে” (৩।২৭)—এই শ্লোকের উল্লেখ করিয়া বলিয়াছে যে, জীবাত্মার বাস্তব কর্ত্তৃত্বই নাই, সর্বজীবেরই আমি কর্ত্তা, এইরূপ জ্ঞান, ভ্রম—ইহা উক্ত শ্লোকের তাৎপর্য্য নহে। কিন্তু সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ এই ত্রিগুণাত্মক প্রকৃতির সম্বন্ধ-প্রযুক্তই জীবাত্মার সাংসারিক কর্ম্ম কর্ত্তৃত্ব। নচেৎ কেবল জীবাত্মা কোন কর্ম্মের কর্ত্তা হইতে পারে না—ইহাই তাৎপর্য্য। ভগবদ্গীতার পরে “তদ্বৈবং সতি কর্ত্তারমাত্মানং কেবলন্ত যঃ” (১৮।১৬) ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা ঐ তাৎপর্য্যই ব্যক্ত করা হইয়াছে। রামানুজ ভগবদ্গীতার অষ্টাশ্র শ্লোকের উল্লেখ করিয়াও তাঁহার ব্যাখ্যাত তাৎপর্য্যের সমর্থন করিয়াছেন, শ্রায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের আচার্য্যগণও ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের উক্তরূপ তাৎপর্য্যই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহাদিগের মতে উক্ত শ্লোকে “প্রকৃতি” শব্দের অর্থ জীবের অদৃষ্ট। সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ—ইহা জীবের অদৃষ্টবিশেষেরই নাম। সেই অদৃষ্ট জন্তু জীবের জ্ঞান ও ইচ্ছা-বিশেষরূপ গুণ উৎপন্ন হওয়ায় জীব নানা কর্ম্ম করে। ঐ তাৎপর্য্যেই শ্রুতি বলিয়াছেন—“গুণান্বয়ো যঃ ফলকর্ম্মকর্ত্তা কৃতস্ত তশ্চৈব ফলোপভোক্তা” (খেতাক্ষর ৫।৭)। ফলকথা, আমি কর্ত্তা, এইরূপ জ্ঞান জীবের ভ্রম নহে। কিন্তু আমিই কর্ত্তা, আমার কর্ত্তৃত্ব স্বাধীন—এইরূপ জ্ঞানই ভ্রম। তাই ঐ তাৎপর্য্যেই শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন,—“অহঙ্কারবিমূঢ়াত্মা কর্ত্তাহমিতি মন্ততে।”

উহার পরম্পরাসম্বন্ধবিশেষ গ্রহণ করিয়াই নৈয়্যায়িক গ্রন্থকার বিশ্বনাথ পকাননও “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী”র প্রারম্ভে প্রয়োগ করিয়াছেন—“মনসো মদং বিতল্পতাং”।

মূল কথা, জীবাত্মা যে নিগুণ, জ্ঞানাদি যে, তাহার বাস্তব গুণ নহে—ইহা কণাদ ও গোতম স্বীকার করেন নাই। আমি জানিতেছি, আমি ইচ্ছা করিতেছি, আমি স্মৃতি, আমি দুঃখী, ইত্যাদি প্রকার সার্বজনীন বোধকে তাঁহারা ভ্রম বলেন নাই। মীমাংসক প্রভৃতি আরও অনেক সম্প্রদায় জ্ঞানাদিকে আত্মারই বাস্তব গুণ বলিয়াছেন। আর আত্মাতে বস্তুতঃ কোন গুণ পদার্থ না থাকিলে স্বেতাশ্বতর উপনিষদে “বুদ্ধেগুণেনাত্মগুণেন চৈব,” ইত্যাদি (৫।৮) অনেক শ্রুতি-বাক্যের বিরূপে উপপত্তি হইবে—ইহাও তুমি চিন্তা করিবে।

আর যে তুমি “তত্ত্বমসি” এবং “অহং ব্রহ্মাস্মি”—ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের উল্লেখ করিয়াছ, তৎসম্বন্ধে গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের কথা এই যে, ঐ সমস্ত বাক্যের দ্বারা জীব ও পরব্রহ্মের অভেদই তত্ত্ব—ইহা উপদিষ্ট হয় নাই। কিন্তু “সোহহং” অর্থাৎ আমি ব্রহ্ম এইরূপ ধ্যানের কর্তব্যতাই উপদিষ্ট হইয়াছে। অর্থাৎ উক্তরূপে আত্মোপাসনা-বিধানই ঐ সমস্ত বাক্যের তাৎপর্য। প্রাচীন মীমাংসক সম্প্রদায় নিজ মতানুসারে উপনিষদের সমস্ত অর্থবাদ বাক্যেরই উপাসনা ক্রিয়াবিশেষেই তাৎপর্য বলিয়াছেন। কিন্তু গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় তাহা স্বীকার করেন নাই।

শিষ্ট। ছান্দোগ্য উপনিষদের ষষ্ঠ অধ্যায়ে আরুণি ও তৎপুত্র স্বেতকেতুর সংবাদে কোনরূপ উপাসনার কথা নাই। কিন্তু ব্রহ্মতত্ত্ব-প্রভৃতির উপদেশ হইয়াছে। উক্ত অধ্যায়ে দ্বিতীয় খণ্ডের প্রথমে কথিত হইয়াছে,—“সদেব সোমোদ-মগ্র আসীদেকমেবাবিতীয়াং।” পরে কথিত হইয়াছে,—“তদৈক্ষত বহু শ্রাং প্রজায়েয়” ইত্যাদি। পরে তৃতীয় খণ্ডে কথিত হইয়াছে—“সেয়ং দেবতৈক্ষত, হস্তাহমিমান্ভিশ্চো দেবতা অনেন জীবেনাত্মনাত্মপ্রবিশ্চ। নামরূপে ব্যাকরবাণীতি।” পরে অষ্টম খণ্ড হইতে ষোড়শ খণ্ড পর্যন্ত উপসংহারে কথিত হইয়াছে—“স য এবোহগ্নিমৈত-দাত্ম্যমিদং সর্বং তৎ সত্যং স আত্মা তত্ত্বমসি স্বেতকেতো”। ঐরূপ উপক্রম ও উপসংহারের দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায় যে, এই জগৎ ব্রহ্মাত্মক অর্থাৎ ব্রহ্ম হইতে জগতের বাস্তব পৃথক্ সত্তা নাই। জীবও বস্তুতঃ ব্রহ্মই। আরুণি তাঁহার পুত্র স্বেতকেতুকে তত্ত্বোপদেশই করিয়াছেন যে—এই সমস্ত সেই ব্রহ্মাত্মক, সেই ব্রহ্ম সত্য, তিনি আত্মা, হে স্বেত কেতো! ত্বং তৎ (ব্রহ্ম) অসি, অর্থাৎ তুমি সেই ব্রহ্ম আছ। সূতরাং উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা জীব যে, সেই পরব্রহ্ম হইতে তত্ত্বতঃই

অভিন্ন—ইহা স্পষ্টই বুঝা যায়। নচেৎ উক্ত (তদ্ব্যমসি) বাক্যে “অসি” এই ক্রিয়া পদের প্রয়োগও ব্যর্থ হয়। শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা সরলভাবে যে অর্থ বুঝা যায়, তাহাই কি প্রকৃতার্থ বলিয়া গ্রাহ্য নহে ?

গুরু। জীবাশ্মা যে, পরমাশ্মা হইতে ভিন্ন,—ইহাও ত বহু শাস্ত্রবাক্যের দ্বারা সরলভাবেই বুঝা যায়। পরে তাহা বলিব। এখন বল দেখি, শাস্ত্রবাক্য আছে—“সর্ববাত্মময়ী ঘণ্টা”। কিন্তু উক্ত বাক্য দ্বারা ঘণ্টা যে, সমস্ত বাত্ম হইতে অভিন্ন—ইহাই কি তুমি বুঝিবে ? এবং শাস্ত্রবাক্য আছে—“শালগ্রামঃ স্বয়ং হরিঃ।” কিন্তু শালগ্রাম শিলা—যাহা হরি পূজার প্রতীক, তাহা কি বস্তুতঃই স্বয়ং হরি ? উক্ত বাক্যের দ্বারা সরল ভাবে তাহাই ত বুঝা যায়। আবার বুঝোৎসর্গ কার্যে—সেই বৃষকে প্রদক্ষিণ করিয়া যজ্ঞমান যে মন্ত্র পাঠ করিবেন, তাহার প্রথমে আছে—“ধর্মোহসি ত্বং চতুষ্পাদঃ”। * উক্ত বাক্যে “অসি”, এই ক্রিয়াদেশেরও প্রয়োগ আছে। কিন্তু তাই বলিয়া তুমি কি বুঝিবে, সেই বৃষ বস্তুতঃই চতুষ্পাদ ধর্ম ? বস্তুতঃ সেই বৃষ চতুষ্পাদ ধর্ম নহে। কিন্তু বুঝোৎসর্গ-কর্তা সেই যজ্ঞমান, তখন সেই বৃষকে চতুষ্পাদ ধর্মরূপে ভাবনা করিবেন,—ইহাই উক্ত বাক্যের তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। এইরূপ যিনি শালগ্রাম শিলায় ৩৬০০ পূজা করিবেন, তিনি তখন সেই শালগ্রাম শিলাকে স্বয়ং হরি বলিয়া ভাবনা করিবেন, ইহাই “শালগ্রামঃ স্বয়ং হরিঃ”,—এই শাস্ত্র বাক্যের তাৎপর্য। এইরূপ যিনি পূজক, তিনি ঘণ্টাকে সমস্ত বাত্মরূপে ভাবনা করিবেন এবং অত্ৰ বাত্ম না থাকিলেও কেবল ঘণ্টাবাত্মদ্বারাও তাহার পূজা সিদ্ধ হইবে, ইহাই “সর্ববাত্মময়ী ঘণ্টা”—এই শাস্ত্র বাক্যের তাৎপর্য। অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ তাৎপর্যেই শাস্ত্রে ঐ সমস্ত বাক্য কথিত হইয়াছে। শাস্ত্রে বিধিবাক্য কথিত না হইলে অনেকস্থলে অর্থবাদ বাক্যের দ্বারাই বিধিবাক্য বুঝিতে হয়।

এইরূপ “সর্ববাত্মময়ী ঘণ্টা” এই অর্থবাদবাক্যের দ্বারা “সর্বং ব্রহ্মিৎ ব্রহ্ম”, “ব্রহ্মৈবেদং সর্বং”, “ব্রহ্মৈদাদ্যাশ্চিদং সর্বং”, “সর্বং ব্রহ্মময়ং জগৎ”—ইত্যাদি অর্থবাদ বাক্যের দ্বারাও ঐরূপে ভাবনারূপ উপাসনার বিধিও বুঝিতে পারি। এবং

* “ধর্মোহসি ত্বং চতুষ্পাদঃ” শব্দে প্রিয়াস্বিমাঃ। চতুর্গাং পোষণার্থায় ময়োৎসৃষ্টা স্মৃতিঃ সহ” ইত্যাদি মন্ত্রপূরণোক্ত মন্ত্র, স্মার্ত রত্নমল্লন ভট্টাচার্য্য কৃত—“ছন্দোগ বুঝোৎসর্গতত্ত্ব” দ্রষ্টব্য।

“শালগ্রামঃ স্বয়ং হরিঃ”, “ধ্বংসোহসি অং চতুষ্পাদঃ”—ইত্যাদি অর্থবাদবাক্যের গ্রায় “তত্ত্বমসি” “অহং ব্রহ্মাস্মি”, “সোহং”—ইত্যাদি অর্থবাদবাক্যের দ্বারা ঐরূপে ভাবনারূপ উপাসনার বিধিও বুঝিতে পারি। অর্থাৎ মুমুক্শু সাধক সমগ্র জগৎকে এবং নিজেকে ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনা করিবেন। তিনি বস্তুতঃ ব্রহ্ম না হইলেও “সোহং”—অর্থাৎ আমি ব্রহ্ম, এইরূপ ভাবনা করিয়া ঈশ্বরের উপাসনা করিবেন। পরন্তু মৈত্রী উপনিষদে “সোহং ভাবেন পূজয়েৎ” (২।১) এইরূপ বিধিবাক্যই কথিত হইয়াছে। আর তোমার কথিত ছান্দোগ্য উপনিষদের প্রথমেও কিন্তু “উপাসীত” এই ক্রিয়াপদের প্রয়োগ হইয়াছে। পরে তৃতীয় অধ্যায়ে “সর্বং খন্দিৎ ব্রহ্ম, তজ্জলানিতি শাস্ত উপাসীত”—এই বাক্যে “উপাসীত” এই ক্রিয়াপদের দ্বারা উক্তরূপে উপাসনার বিধানই হইয়াছে। নচেৎ উক্ত শ্রুতিবাক্যে “উপাসীত” এই ক্রিয়াপদের প্রয়োগ ব্যর্থ হয়।

পরন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে পরে “মনো ব্রহ্মে-তু্যপাসীত (৩।১৮) ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা বিশেষরূপে মনঃ প্রভৃতি অনেক পদার্থে যে, ব্রহ্ম ভাবনারূপ উপাসনা বিহিত হইয়াছে—ইহা ত আচার্য্য শঙ্করও স্বীকার করিয়াছেন এবং তিনিও উহাকে ব্রহ্মদৃষ্টির অধ্যাস বলিয়াছেন। যাহা বস্তুতঃ ব্রহ্ম নহে, তাহাতে ব্রহ্মবুদ্ধিই ব্রহ্মদৃষ্টির অধ্যাস। বেদান্তদর্শনেও “ব্রহ্মদৃষ্টিকংকর্ষণঃ” (৪।১।৫) এই সূত্রের দ্বারা উক্তরূপ ব্রহ্মদৃষ্টি সমর্থিত হইয়াছে। ভাষ্যকার আচার্য্য শঙ্করও সেখানে উপনিষদের অনেক শ্রুতিবাক্যের দ্বারা উহা সমর্থন করিয়াছেন এবং তিনি সেখানে বিষ্ণুপ্রতিমায় বিষ্ণুবুদ্ধিকে উহার দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। নিগূণ ব্রহ্মবাদী আচার্য্য শঙ্করও শাস্ত্রানুসারে শালগ্রাম শিলায় হরিপূজার কর্তব্যতা সমর্থন করার অগ্র প্রসঙ্গে পূর্বেও বলিয়াছেন—“যথা শালগ্রামে হরিঃ।”—শারীরক ভাষ্য (১।২।৭)।

ফলকথা গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে সমস্ত জীব, ব্রহ্ম হইতে তত্ত্বতঃ ভিন্ন পদার্থ হইলেও তাহাতে ব্রহ্মদৃষ্টি কর্তব্য। সর্বজীবে ব্রহ্ম ভাবনাও সাধকের প্রধান উপাসনা। সমস্ত জীবকে এক ব্রহ্ম বলিয়া ভাবনা করিলে সমস্ত জীবে অভেদ বুদ্ধি জন্মে। উহা ভ্রমবুদ্ধি হইলেও উহার ফলে সাধকের আত্ম-পর ভেদবুদ্ধিমূলক রাগদ্বेषাদি দোষের ক্ষয় হওয়ায় চিত্তশুদ্ধি হয়। তাই শাস্ত্রে সর্বজীবে ব্রহ্ম ভাবনারূপ উপাসনার উপদেশ হইয়াছে। পরন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদে “ঐতদাত্ম্যমিদং সর্বং” এই শ্রুতিবাক্য দ্বারা সমগ্র জগৎ ও জীবে পরব্রহ্মের বাস্তব

ভেদ নাই—ইহা বিবক্ষিত নহে, কিন্তু তদীয়ত্বই বিবক্ষিত। অর্থাৎ সমগ্র জগৎ ও জীব সেই পরব্রহ্মের অধীন, তাঁহাতেই প্রতিষ্ঠিত—ইহাই তাৎপর্য।

সত্যবটে, ছান্দোগ্য উপনিষদে উক্ত স্থলে কথিত হইয়াছে,—“অনেন জীবেনাত্মনান্ন প্রবিশ্ন নামরূপে ব্যাকরবাণি”। কিন্তু উহার দ্বারা সেই পরব্রহ্মই, যে, সমস্ত জীবদেহে জীবরূপে অনুপ্রবিষ্ট হইয়াছেন—ইহা কিরূপে বুঝিব? তিনি নিত্য মুক্ত হইয়াও পুনঃ পুনঃ সংসারবন্ধনে বদ্ধ হইয়া পুণ্য-পাপের ফল ভোগ করিতেছেন—ইহা কিরূপে উপপন্ন হইবে? তাঁহার ঐ জীবভাব অনির্বচনীয় অবিद्या-কল্পিত মিথ্যা; স্তবরাং তাঁহার বন্ধন ও স্তব-হুংখভোগাদি সমস্তই মিথ্যা—ইহা বলিলে সেই অবিद्या কোথায় থাকে—ইহা বক্তব্য। নিত্য সর্বজ্ঞ সেই পরব্রহ্মে অবিद्या থাকিতে পারে না। তিনি অবিद्याর বশবর্তী নহেন—ইহা সর্বসম্মত। সেই অবিद्या জীবে থাকে, ইহাও উক্ত মতে বলা যায় না। কারণ, উক্তমতে সেই অবিद्याই পরব্রহ্মের জীবভাবের কল্পক। কিন্তু প্রলয়কালে সেই জীবভাবের অভাবে জীব না থাকায় তখন ঐ অবিद्या কোথায় থাকিবে? পরব্রহ্মের জীবভাব যেমন ঐ অবিद्याকে অপেক্ষা করে; তদ্রূপ, ঐ অবিद्याও নিজের আশ্রয় লাভের জগ্জ জীবভাবকে অপেক্ষা করায় “অত্মোত্তাশ্রয়” দোষ অনিবার্য। এ বিষয়ে অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক সম্প্রদায়ের কথার উত্তরে গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়েরও বহু কথা আছে। সংক্ষেপে তাহার কিছুই বলা যায় না। পূর্বোক্তরূপ অবিद्याর খণ্ডনে রামানুজের **ত্ৰীভাষ্যে** (২।১।১৫) এবং মাধব সম্প্রদায়ের **গ্রায়ামৃত** প্রভৃতি গ্রন্থে পাণ্ডিত্য পূর্ণ বিচার বুঝিলে গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের অনেক কথাও জানিতে পারিবে।

বস্তুতঃ উক্ত ঋতিবাক্যের তাৎপর্য বুঝিতে হইলে “অনেন জীবেনাত্মনা” এই স্থলে তৃতীয়া বিভক্তির অর্থ কি এবং বিশ্বব্যাপী পরব্রহ্মের জীবদেহে অনুপ্রবেশ কি—ইহাই প্রথমে বুঝা আবশ্যক। অনেকে বিচার পূর্বক উক্ত স্থলে সহার্থে তৃতীয়া বিভক্তিরই সমর্থন করিয়া বলিয়াছেন যে, উহার দ্বারা জীবদেহে জীবাত্মা ও পরমাত্মার অনুপ্রবেশের সমকালীনত্ব ব্যক্ত করা হইয়াছে। জীবদেহের সহিত বিলক্ষণ সংযোগই জীবদেহে অনুপ্রবেশ। অর্থাৎ প্রথমে জীবদেহের সৃষ্টি হইলেই তখন যে জীবাত্মার নিজ কর্ম্মানুসারে যে দেহে বিলক্ষণ সংযোগরূপ অনুপ্রবেশ হয়, সেই কালেই সর্বদর্শী পরব্রহ্ম তাঁহার প্রত্যক্ষ সেই জীবাত্মার সহিত সেই দেহে অন্তর্ধ্যামিরূপে অনুপ্রবিষ্ট হন—ইহাই তাৎপর্য। অনেকের মতে উক্ত

শ্রুতিবাক্যে “জীব” শব্দের অর্থ জীবান্তর্ধ্যামী ঈশ্বর। ‘আত্মন’ শব্দের অর্থ স্বরূপ। “জীবেনাঅন্যনা” জীবান্তর্ধ্যামি-স্বরূপেণ। প্রথমে “অনেন” এই একবচনান্ত পদের দ্বারা ব্যক্ত করা হইয়াছে যে, যিনি সমস্ত জীবের এক অন্তর্ধ্যামী, তিনিই ব্যাপ্তি জীবের অর্থাৎ প্রত্যেক জীবেরও অন্তর্ধ্যামী। উক্ত শ্রুতিবাক্যের আরও অনেকরূপ ব্যাখ্যা হইয়াছে।

ফলকথা, এই মতে পরমেশ্বর সমস্ত জীবদেহের হৃদয়দেশে অন্তর্ধ্যামিরূপেই অনুপ্রবিষ্ট হন।* তাঁহার সেই অন্তর্ধ্যামনই তাঁহার অনুপ্রবেশ। এবং নিত্যসিদ্ধ সর্বব্যাপী জীবাশ্রয় সেই হৃদয়দেশরূপ উপাধির সহিত বিলক্ষণ সংযোগই তাহার হৃদয়রূপ গুহায় প্রবেশ। তাই ঐ তাৎপর্য্যেই উভয় আশ্রয় সম্বন্ধেই শ্রুতি বলিয়াছেন—“গুহাং প্রবিষ্টৌ পরমে পরাদ্ধে” (কঠ ৩।১)। তন্মধ্যে অন্তর্ধ্যামিরূপে প্রবিষ্ট যে পরমাত্মা, তিনি সমস্ত জীবাশ্রয় আশ্রয়। সমস্ত জীবাশ্রয় তাঁহার শরীরসদৃশ। এক তিনিই তাহাতে আশ্রয়রূপে অধিষ্ঠিত। তাই শ্রুতি তাঁহাকে “আত্মস্থ” আশ্রয় ও “নরীভূতান্তরাশ্রয়” বলিয়াছেন। এইরূপ বৃহদারণ্যক উপনিষদের অন্তর্ধ্যামি-ব্রাহ্মণের প্রয়োজন ও তাৎপর্য্য বুঝিয়া তদনুসারেই অগ্ন্যন্ত শ্রুতি বাক্যের তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে।

পরন্তু ছান্দোগ্য উপনিষদের “বহু শ্রাং প্রজায়েয়”—এই শ্রুতি বাক্যের দ্বারাও পরমেশ্বর যে, অসংখ্য জীবরূপেও বহু হইয়াছেন,—ইহা প্রতিপন্ন হয় না। ন্যায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে পরমেশ্বর প্রথমে পতি-পত্নীরূপে এবং ব্রহ্মা, বিষ্ণু ও রুদ্রাদিরূপে বহু হইতে ইচ্ছা করিয়া সেই সমস্ত প্রকৃষ্টদেহাদি ধারণ করেন। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “প্রজায়েয়” এই পদে প্রকৃষ্টবোধক প্রশংসার দ্বারা ইহাই ব্যক্ত হইয়াছে। কিন্তু তিনি ব্রহ্মাদিরূপে বহু হইলেও বস্তুতঃ তিনি একই। অদ্বিতীয় একই তিনি সৃষ্টিাদি কার্য্যের জন্ত তাঁহার ইচ্ছাশক্তিরূপ মায়াবশতঃ বহুরূপে বহু

* ঈশমদ্ভাগবতের তৃতীয় স্কন্ধে কথিত হইয়াছে—“ঈশ্বরো জীবকলয়া প্রবিষ্টো ভগবানিতি” (২০।৩৪)। সেখানে টীকাকার শ্রীধর স্বামীও ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“জীবানাং কলয়া পরিকলনেন অন্তর্ধ্যামিতয়া প্রবিষ্ট ইতি দৃষ্টা ইত্যর্থঃ”। পরে দশম স্কন্ধে কথিত হইয়াছে—“কৃষ্ণমেন মবেহি হু মাস্তান মখিলাস্তুনাং” (১৪।১৫)। ভগবান্ শ্রীকৃষ্ণ সমস্ত আশ্রয় আশ্রয়, ইহা বলিলে তিনিই যে, সমস্ত জীবাশ্রয় নহেন, কিন্তু তিনি সমস্ত জীবাশ্রয় এক অন্তর্ধ্যামী আশ্রয়, ইহা বুঝা যায়। তাই শ্রীধরস্বামীও তৃতীয় স্কন্ধে উক্ত স্থলে পূর্বোক্তরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। অবশ্য অগ্ন্যন্ত অন্তরূপ ব্যাখ্যাও আছে।

হইয়াছেন। তাঁহার সেই সমস্ত উপাধিমূলক ভেদ যাহা শাস্ত্রে বর্ণিত হইয়াছে, তাহা সাস্তব ভেদ নহে। উপনিষদেও নানাস্থানে নানারূপে তাঁহার নানা উপাধিমূলক ভেদ বর্ণন করিয়া আবার সেই সমস্ত ভেদের অবাস্তবত্ব প্রকাশ করিতেই নানারূপে পুনঃ পুনঃ সেই পরমেশ্বরের একত্ব ঘোষিত হইয়াছে। তিনি ভিন্ন আর কিছুই বাস্তব সত্তা নাই,—ইহা সেই সমস্ত ঋতি বাক্যের তাৎপর্য্য নহে। আর সেই পরমেশ্বরই সমস্ত জীব ও জগতের সর্বত্র অন্তর্য্যামিরূপে অন্তঃপ্রবিষ্ট হইয়া ঐ সমস্ত পদার্থেরই একমাত্র নিয়ন্তা হওয়ায় ঐ তাৎপর্য্যে তিনি জীব ও জগৎ হইয়াছেন, এইরূপ কথাও উক্ত হইয়াছে। যেমন কোন মহাশক্তি পুরুষ কোন রাজার গৃহে প্রবিষ্ট হইয়া তাঁহার একমাত্র নিয়ন্তা হইলে লোকে তখন তাঁহাকে বলে, তিনিই সর্ব্বময় কর্তা, তিনিই রাজা হইয়াছেন। ঐরূপ বাক্যকে বলে, ঔপচারিক বাক্য। উপনিষদে অনেক স্থলে অনেক ঔপচারিক বাক্য এবং অনেক রূপকেরও প্রয়োগ হইয়াছে। সুতরাং বিচার করিয়াই তাহার প্রকৃত তাৎপর্য্য বুঝিতে হইবে।

শিষ্য। লক্ষণা স্বীকার করিয়া ও কষ্ট কল্পনা করিয়া উপনিষদের ঐ সমস্ত বাক্যের অন্তরূপ তাৎপর্য্য-ব্যাখ্যার কারণ কি? জীব ও পরব্রহ্মের বাস্তব ভেদ প্রমাণ-সিদ্ধ হইলে অবশ্য বাধ্য হইয়া ঐ সমস্ত মহাবাক্যের অন্তরূপও তাৎপর্য্য কল্পনা করিতে হয়। কিন্তু জীব ও পরব্রহ্মের ভেদই যে সত্য, এ বিষয়ে উপনিষদে কি প্রমাণ আছে? পরব্রহ্ম হইতে জীবের ঔপাধিক কল্পিত ভেদ ত অদ্বৈতবাদী সম্প্রদায়ও স্বীকার করেন। সেই কল্পিত ভেদবশতঃই সংসার কালে জীবের সমস্ত ব্যবহার চলিতেছে এবং সেই কল্পিতভেদানুসারেই শাস্ত্রে বিধি ও নিষেধের উপদেশ হইয়াছে। তাই অনেক স্থলে সেই কল্পিত ভেদই কথিত হইয়াছে।

গুরু। তাহা হইলে অদ্বৈতবাদী অনেক আচার্য্যও “তত্ত্বমসি”—এই মহাবাক্যে ‘তৎ’-পদবাচ্য ও ‘ত্বং’-পদ-বাচ্য অর্থের ভেদ স্বীকার করিয়া মুখ্যার্থের বাধবশতঃ তৎ-পদ ও ত্বং-পদের লক্ষণা স্বীকার করিয়াছেন কেন? “আদিত্যো যুগঃ”, “আয়ুষ্য তৎ” ইত্যাদি বহু বেদবাক্যেও ত লাক্ষণিক পদের প্রয়োগ হইয়াছে। আর উপনিষদের ব্যাখ্যায় আচার্য্য শঙ্করও কি, বুজাপি কষ্ট কল্পনা করিতে বাধ্য হন নাই? কঠোপনিষদের তৃতীয় বল্লীর প্রথমে আছে,—“ঋতং পিবন্তো স্নকৃতশ্চ লোকে।” কিন্তু জীবাত্মা ও পরমাত্মা উভয়েই স্নকৃত কর্মের ফল ভোগ করেন,—ইহা সিদ্ধান্ত-বিরুদ্ধ। তাই শঙ্কর সেখানে তাঁহার ভাষ্যে

বলিয়াছেন,—“একস্তত্র কৰ্মফলং ভুঙ্তে, নেতরঃ, তথাপি পাতৃসম্বন্ধাৎ ‘পিবন্তৌ’ ইত্যুচ্যেতে ছত্রিগ্ৰাহ্যেন।” আরও দেখা আবশ্যক, আচার্য্য শঙ্করও ছত্রিগ্ৰাহ্যে উক্ত সমাধানে সন্তুষ্ট না হওয়ায় শারীরক-ভাঙ্গে (১২।১১) পরে আবার বলিয়াছেন,—“বধা জীবস্তাবৎ পিবতি, ঈশ্বরস্ত পায়য়তি, পায়য়ন্নপি পিবতীত্যুচ্যেতে।” অর্থাৎ “পিবন্তৌ” এই পদের দ্বারা বুঝিতে হইবে যে, জীব কৰ্মফল ভোগ করে, কিন্তু ঈশ্বর জীবকে কৰ্মফল ভোগ করান। পরে শঙ্করের ঐরূপ কল্পনাও কি বাধ্যতামূলক কষ্ট-কল্পনা নহে ?

পরন্তু মুণ্ডক উপনিষদে কথিত হইয়াছে,—“স যো হ বৈ তৎ পরমং ব্রহ্ম বেদ, ব্রহ্মৈব ভবতি, নাস্ত্রাব্রহ্মবিৎ কুলে ভবতি” (৩।২।২)। উক্ত বাক্যের দ্বারা সরলভাবে বুঝা যায় যে, যিনি সেই ব্রহ্মকে জানেন, তিনি “ব্রহ্মৈব ভবতি” অর্থাৎ ব্রহ্মই হন। “অস্ত্র কুলে অব্রহ্মবিৎ ন ভবতি” অর্থাৎ ইহার বংশে অব্রহ্মজ্ঞ জন্মে না। ইহা ব্রহ্মজ্ঞানের প্রশংসাবাদ। কিন্তু অদ্বৈতমতে যিনি বস্তুতঃ ব্রহ্মই আছেন, তিনি ব্রহ্মই হন,—এই কথা কিরূপে সংগত হইবে ? তাহার ঐ স্বতঃসিদ্ধ ব্রহ্মভাবকে ব্রহ্মজ্ঞানের ফল বলাই যায় না। পরন্তু মুণ্ডক উপনিষদের প্রথমে কথিত হইয়াছে—“অথ পরা, যয়া তদক্ষরমধি গম্যতে” (১।১।৫)। কিন্তু সেই অক্ষর পরব্রহ্মের প্রাপ্তি কি ? ভাষ্যকার শঙ্কর সেখানে বলিয়াছেন—“অবিভায়া অপায় এব হি পরপ্রাপ্তিনার্থান্তরম্।” অর্থাৎ বন্ধনের কারণ অবিভার নিবৃত্তিই পরপ্রাপ্তি বা ব্রহ্মপ্রাপ্তি,—উহা কোন পৃথক পদার্থ নহে। তাহা হইলে পরে “ব্রহ্মৈব ভবতি” এই বাক্যের দ্বারাও অবিভার নিবৃত্তিমাত্রই বুঝিতে হইবে। অতএব শঙ্করের মতেও উক্ত বাক্যের যথাস্ত্রোক্তার্থ গ্রহণ করা যায় না।

পরন্তু উক্ত মুণ্ডক উপনিষদে পূর্বে কথিত হইয়াছে—“তদা বিদ্বান্ পুণ্যপাপে বিধূয় নিরঞ্জনঃ পরমং সাম্যমুপৈতি” (৩।১।৩)। কিন্তু ব্রহ্মজ্ঞ পুরুষ, ব্রহ্মের যে পরম সাম্য লাভ করেন, সেই সাম্য কি ? ভাষ্যকার শঙ্কর ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“অদ্বয়লক্ষণমেতৎ পরমং সাম্যমুপৈতি প্রতিপত্তে।” কিন্তু অদ্বয় বা অভেদ “সাম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ নহে। “সাম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ—সাদৃশ্য বা সাদৃশ্য। ভগবদ্গীতাতেও কথিত হইয়াছে—“মম সাদৃশ্যমাগতাঃ” (১৪।২)। সেখানেও ভাষ্যকার শঙ্কর উক্ত “সাদৃশ্য” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু মুখ্য অর্থেরই প্রাধান্যবশতঃ অজ্ঞান সম্প্রদায় উক্ত “সাম্য” ও “সাদৃশ্য” শব্দের মুখ্য অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন।

ত্ৰায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতেও ব্রহ্মজ্ঞ পুরুষ ব্রহ্মের পরম সাদৃশ্য লাভ করেন,—ইহাই মুণ্ডক উপনিষদে পূর্বোক্ত “পরমং সাম্যমুপৈতি” এই শ্রুতি বাক্যের অর্থ। সুতরাং পরে ব্রহ্মৈব ভবতি, ইহা ঔপচারিক বাক্য। উক্ত বাক্যেরও তাৎপর্যার্থ এই যে, ব্রহ্মজ্ঞ পুরুষ ব্রহ্মের অত্যন্ত সদৃশ হন।* অর্থাৎ যেমন রাজার বহু সাদৃশ্যপ্রাপ্তি-বশতঃ প্রধান রাজপুরুষকে লোকে রাজাই বলে ; তদ্রূপ, ব্রহ্মজ্ঞ মুক্ত পুরুষ ব্রহ্মের বহু সাদৃশ্য লাভ করায় ঐ তাৎপর্যেই শ্রুতি বলিয়াছেন, “ব্রহ্ম বেদ ব্রহ্মৈব ভবতি।” এই প্রাচীন ব্যাখ্যার দৃষ্টান্ত প্রকাশ করিয়া আচার্য্য শঙ্করের শিষ্য সুরেশ্বরও “মানসোল্লাস” গ্রন্থে বলিয়াছেন,—‘নচৌপচারিকং বাক্যং রাজবদ্রাজপুরুষে।’

পরন্তু কঠোপনিষদের প্রথমবল্লীর শেষে কথিত হইয়াছে—

যথোদকং শুদ্ধে শুদ্ধমাসিক্তং তাদৃগেব ভবতি ।

এবং মূনের্বিজ্ঞানত আত্মা ভবতি গৌতম ॥

উক্ত শ্রুতি বাক্যের দ্বারা সরলভাবে ইহাই বুঝা যায় যে, যেমন কোন শুদ্ধ (নির্মল) জলে অপর শুদ্ধ জল নিঃক্ষিপ্ত হইলে সেই জল “তাদৃগেব ভবতি” অর্থাৎ সেই পূর্বস্থ জলের সদৃশই হয় ; ব্রহ্মজ্ঞ মূনির আত্মা অর্থাৎ মুক্ত আত্মা “এবং ভবতি” অর্থাৎ তাদৃশই হন। সুতরাং সংসারকালে জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদই থাকে, কিন্তু মুক্তিকালে অভেদ হয়, এই যে মতান্তর আছে, তাহাও উক্ত বাক্যদ্বারা বুঝা যায় না। কিন্তু উহার দ্বারা মুক্ত আত্মা যে, ব্রহ্মই হন না, কিন্তু ব্রহ্মের সদৃশ হন,—ইহাই স্পষ্ট বুঝা যায়। দ্বৈতবাদী আচার্য্যগণ তাহাই বুঝিয়াছেন। তবে ব্রহ্মের সহিত তখন মুক্ত আত্মার কিরূপ সাদৃশ্য প্রাপ্তি হয়, এ বিষয়ে তাঁহাদিগের মধ্যে সম্প্রদায়-ভেদে নানা মত আছে।

গৌড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য শ্রীজীব গোস্বামী স্বন্দপুরাণের বচনের দ্বারা উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, নির্ঝাঁপ মুক্তি হইলে সেই মুক্ত আত্মার যে পরব্রহ্মের তাদাত্ম্য-প্রাপ্তি হয়, তাহা মিশ্রতারূপ তাদাত্ম্য। অভেদরূপ

* গৌড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য বলদেব বিদ্যাতৃষণ মহাশয় “ব্রহ্মৈব ভবতি” এই বাক্যে “এব” শব্দের দ্বারাই সাদৃশ্য অর্থের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কারণ, ‘অমরকোষ’ের অব্যয়বর্গে “এব” শব্দের সাদৃশ্য অর্থও কথিত হইয়াছে। বলদেব বিদ্যাতৃষণ, তাহার উল্লেখ করিয়া “সিদ্ধান্তরত্ন” গ্রন্থে পূর্বোক্ত “ব্রহ্মৈব ভবতি” এই বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন—ব্রহ্মসদৃশো ভবতি। মধ্বাচার্য্যের ব্যাখ্যাও ঐরূপ।

তাদাত্ম্য নহে। কারণ, পরব্রহ্মের যে স্বতন্ত্রতা প্রভৃতি নিত্য বিশেষণ আছে, তাহা মুক্তিকালেও জীবাত্মাতে সম্ভব হয় না। যেমন কোন জলে অপর জল নিঃক্ষিপ্ত হইলে তখন সেই উভয় জলের মিশ্রতারূপ তাদাত্ম্যই হয়, কিন্তু অভেদরূপ তাদাত্ম্য হয় না। কারণ, সেই জল-মিশ্রণে পূর্বস্থ জলের বৃদ্ধি হইয়া থাকে। কিন্তু সেই মিশ্রতারূপ তাদাত্ম্যবশতঃ তখন সেই উভয় জলের অবিভাগ হওয়ায় ভেদ প্রতীতি হয় না। * যাহা হউক, মূল কথা, কঠোপনিষদের উক্ত শ্রুতি বাক্যে তাদৃগেব ভবতি ও এবং ভবতি এইরূপ উক্তির দ্বারা বুঝা যায় যে, মুক্তি হইলেও তখন সেই আত্মাতে পরব্রহ্মের ভেদ থাকে। স্বতরাং সেই ভেদ নিত্য।

পরন্তু ঋতাস্থতর উপনিষদের প্রথম অধ্যায়েও ষষ্ঠমন্ত্রের পরভাগে কথিত হইয়াছে—

পৃথগাত্মানং প্রেরিতারঞ্চ মহা

জুষ্ঠন্ততস্তেনামৃতত্বমেতি ॥

উক্ত শ্রুতি বাক্যের দ্বারাও সরলভাবে বুঝা যায় যে, জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদ নিত্য, উহা কল্পিত নহে। কারণ, উক্ত শ্রুতি বাক্যের দ্বারা “আত্মানং প্রেরিতারঞ্চ (অন্তর্যামিণং পরমাত্মানঞ্চ) পৃথক্ ভিন্নং মহা জ্ঞাতা...তেন জ্ঞানেন অমৃতত্বং মোক্ষং এতি প্রাপ্নোতি”—এইরূপ অর্থ ই সরলভাবে বুঝা যায়। তাহা হইলে বুঝা যায় যে, নিজের আত্মা ও পরমাত্মার অভেদ দর্শন মুক্তির কারণ নহে। কিন্তু ভিন্নরূপে উভয় আত্মার স্বরূপদর্শন মুক্তির কারণ। তাই পরেই আবার সেই সিদ্ধ ভেদেরও পুনরুক্তি হইয়াছে—“জ্ঞাজ্ঞো দ্বাবজাবীশানীশো” (১।২)। ‘দ্বৌ অজ্ঞৌ জ্ঞাজ্ঞৌ ঈশানীশৌ’ অর্থাৎ উভয় আত্মাই অজ্ঞ (উৎপত্তিশূন্য), কিন্তু তন্মধ্যে পরমাত্মা জ্ঞ (সর্বজ্ঞ) জীবাত্মা অজ্ঞ। পরমাত্মা ঈশ, জীবাত্মা অনীশ।

* শ্রীজীব গোস্বামী “সর্বসংবাদিনী” গ্রন্থে বেদান্তসূত্রের মধ্বাচার্য্যের ব্যাখ্যা গ্রহণ করিয়াই লিখিয়াছেন—“যথা লোকে উদকমৃদকাস্তুরৈশকীভূতমিতি ব্যবহ্রিয়মাণমপি ভিন্নবস্তুদ্বাত্তদন্তুতমেব ভবতি, নতু তদেব ভবতীত্যেবং স্তাদত্রাপি। তথাচ শ্রুতিঃ—“যথোদকং শুদ্ধে শুদ্ধনাসিতং তাদৃগেব ভবতি.....। স্থানে চ “উদকে তুদকং সিতং মিশ্রমেব যথা ভবেৎ। নচৈতদেব ভবতি যতো বুদ্ধিঃ প্রজায়তে। এবমেব হি জীবোহপি তাদাত্ম্যং পরমাত্মনা। প্রাপ্নোতি নাসৌ ভবতি, স্বাতন্ত্র্যাদিবিশেষণাৎ”। “তত্ত্বসন্দর্ভে”র টীকায় রাধামোহন গোস্বামী ভট্টাচার্য্য স্বল্প পূরণের উক্ত বচনে “তাদাত্ম্য” শব্দের ব্যাখ্যা করিতে লিখিয়াছেন—“তাদাত্ম্যং মিশ্রতাং”। “নাসৌ ভবতীতি ন পরমাত্মা ভবতি।”

পরে উভয় আত্মার এইরূপে ভেদ-প্রকাশের প্রয়োজন বা উদ্দেশ্য কি? পরন্তু জীব অবিচ্ছিন্নকল্পিত হইলে ‘দ্বৌ অজৌ’ এইরূপ উক্তি কিরূপে সংগত হইবে এবং “দ্বৌ” এই পদের প্রয়োজন কি? ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। “দ্বৌ” এবং “অজৌ” এই দুইটি পদের দ্বারা অনাদি সত্য জীবাত্মা ও পরমাত্মার দ্বিত্ব বা দ্বৈত যে, সত্য—ইহা কি বুঝা যায় না?

পরন্তু উক্ত খেতাবতর উপনিষদের শেষ অধ্যায়ে “একো দেবঃ সর্বভূতেষু গৃঢ়ঃ” ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সর্বজীবের অন্তর্ধ্যামী নিগূঢ় অর্থাৎ সত্ত্ব, রজঃ ও তমঃ—এই ত্রিগুণশূন্য ও সর্ব জীবের সর্বকর্মান্বক্ষ্য সাক্ষী পরমাত্মার একত্ব প্রকাশ করিতে পরে আবার কথিত হইয়াছে—

নিত্যো নিত্যানাং চেতনশ্চেতনানাং-

মেকো বহুনাং যো বিদধাতি কামান্ ॥ ৬।১৩ ॥

উক্ত শ্রুতিবাক্যে “চেতনানাং” এবং পরে আবার বহুনাং এই বহুবচনান্ত “বহু” শব্দের প্রয়োগের দ্বারা বুঝা যায় যে, জীবাত্মার বহুত্ব বাস্তব, উহা কল্পিত নহে। নচেৎ পরে আবার “বহুনাং” এই পদপ্রয়োগের প্রয়োজন কি? তাহা হইলে বহু জীবাত্মা ও এক পরমাত্মার ভেদ যে—বাস্তব সত্য, ইহাও উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা ব্যক্ত হইয়াছে, বুঝা যায়। জীবাত্মার বাস্তববহুত্ব-বাদী সকল সম্প্রদায়ই ইহাই বুঝিয়া জীবাত্মা ও পরব্রহ্মের বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে বেদান্তদর্শনের ভেদব্যপদেশাচ্চাঃ (১।১।২১) এবং অধিকন্তু ভেদ-নির্দেশাৎ (২।১।২২) এই দুই সূত্রের দ্বারাও জীবাত্মা ও পরব্রহ্মের বাস্তব ভেদই কথিত হইয়াছে। উপনিষদ্ ও ব্রহ্মসূত্রের দ্বারা সকলেই যে, তোমার অভিমত অদ্বৈতসিদ্ধান্তই বুঝিবেন,—ইহা কোন কালেই সম্ভব নহে।

নবম অধ্যায়

ভগবদ্গীতায় দ্বৈতবাদীর দৃষ্টি

শিষ্য । প্রাচীনকাল হইতেই ঋষিগণের মধ্যেও উপনিষদের অনেক শ্রুতি বাক্যের নানারূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যার দ্বারা নানামতের প্রকাশ হইয়াছে— ইহা সত্য । বেদান্তদর্শনের প্রথম অধ্যায়ের চতুর্থ পাদে ভগবান্ বাদরায়ণও ‘আশ্বরথ্য’, ‘ঐডুলোমি’ এবং ‘কাশকুৎস্ন’ মুনির মত ভেদেরও উল্লেখ করিয়াছেন । আচার্য্য শঙ্করের মতে কাশকুৎস্ন মুনির মতই শ্রুত্যনুসারী হওয়ায় উহাই ‘ব্রহ্মসূত্র’কার বাদরায়ণের সম্মত । তাই সেখানে দ্বাবিংশ সূত্রের ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্কর বলিয়াছেন—“ঐডুলোমি-পক্ষে পুনঃ স্পষ্টমেব অবস্থান্তরাপেক্ষৌ ভেদাভেদৌ গম্যেতে । তত্র কাশকুৎস্নীয়ং মতং শ্রুত্যনুসারীতি গম্যেতে, প্রতিপিপাদয়িষি-তার্থানুসারাৎ “তত্ত্বমসি” ইত্যাদি শ্রুতিভ্যঃ” ইত্যাদি । পরন্তু ‘ভগবদ্গীতা’র দ্বারাও উক্ত সিদ্ধান্তই বুঝা যায় । ‘ভগবদ্গীতা’য় যে সিদ্ধান্ত উপদিষ্ট হইয়াছে, তাহাই কি প্রকৃত সিদ্ধান্ত বলিয়া গ্রাহ্য নহে ?

গুরু । অবশ্যই গ্রাহ্য, শিরোধার্য্য । কিন্তু ‘ভগবদ্গীতা’য় যে, আচার্য্যশঙ্কর সমর্থিত অদ্বৈতসিদ্ধান্তই উপদিষ্ট হইয়াছে, ইহাও কি আমরা বলিতে পারি ? বহু আচার্য্য ভগবদ্গীতার দ্বারাও জীব ও পরব্রহ্মের বাস্তব দ্বৈতসিদ্ধান্ত এবং অনেকে দ্বৈতাত্মক সিদ্ধান্তই বুঝিয়া ব্যাখ্যা ও বিচার দ্বারা তাহা সমর্থন করিয়া গিয়াছেন । তাঁহাদিগের সকল কথাই যে অগ্রাহ্য, ইহাও ত আমরা বলিতে পারি না । তাঁহাদিগের সকল কথাও বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে । অদ্বৈতবাদে অতিনিষ্ঠাবশতঃ প্রথমেই অগ্ৰাণ্য বিরুদ্ধ মতের অবজ্ঞা করিলে বিচার করিয়া অদ্বৈত মত বুঝা হয় না । অতএব ভগবদ্গীতায় দ্বৈতবাদীর দৃষ্টি কিরূপ, তাহাও দেখিতে হইবে । অদ্বৈতবাদী ভগবান্ শঙ্করাচার্য্যও তাঁহার বিরুদ্ধ পক্ষে দ্বৈতবাদীর যে সমস্ত কথার উল্লেখ করিয়া নিজ মত-সমর্থনে বহু বিচার করিয়াছেন, সেই সমস্ত কথাও বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে ।

শিষ্য । বিচারের অন্ত নাই । কিন্তু মনোযোগ পূর্বক ‘ভগবদ্গীতা’র আদ্যন্ত

পাঠ করিলে স্পষ্টই বুঝা যায় যে, ‘ভগবদ্গীতা’র জীবাত্মা ও পরমাত্মার অদ্বৈতসিদ্ধান্তই উপদিষ্ট হইয়াছে। প্রথমেই ভগবদ্গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ে আত্মার যে স্বরূপ উপদিষ্ট হইয়াছে, তাহা ত পরব্রহ্মেরই স্বরূপ। “য এনং বৈত্তি হস্তারং” ইত্যাদি এবং “অবিনাশি তু তদ্বিকি” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারা পরমাত্মাই জীবাত্মা,—ইহাই বুঝা যায়। আর পরে বহু শ্লোকের দ্বারা সুস্পষ্টই বুঝা যায় যে, পরব্রহ্ম হইতে জীব বস্তুতঃ ভিন্ন নহে। জীব পরব্রহ্মেরই অংশ।

শুরু। মনোযোগপূর্বক ‘ভগবদ্গীতা’র আগন্ত পাঠ করাও অতি দুঃসাধ্য ব্যাপার। আর যেরূপ মনোযোগের দ্বারা ‘ভগবদ্গীতা’র প্রকৃত সিদ্ধান্ত বুঝা যায়, তাহা ত বহুসাধন সাপেক্ষ। যাহা হউক, পরের কথা পরে বলিব, এখন প্রথমে দ্বিতীয় অধ্যায়ের কথাই বলি। “অবিনাশি তু তদ্বিকি যেন সর্বমিদং ততঃ”—এই কথা গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে জীবাত্মার সম্বন্ধেও উপপন্ন হয়। কারণ, উক্ত মতে পরমাত্মার গ্রায় জীবাত্মাও সর্বব্যাপী। পরন্তু দ্বিতীয় অধ্যায়ে জীবাত্মার নিত্যত্ব বুঝাইতে তাঁহাতে পুনঃ পুনঃ পরমাত্মার অনেক সাধর্ম্যই কথিত হইয়াছে। কিন্তু তদ্বারা জীবাত্মা যে, পরমাত্মা হইতে অভিন্ন—ইহা প্রতিপন্ন হয় না। কারণ জীবাত্মায় পরমাত্মার যে বৈধর্ম্য আছে, তদ্বারা ভেদই দিষ্ট হয়। আর জীবাত্মা হস্তা নহে—এই কথার তাৎপর্য, ইহাও বুঝা যায় যে, জীবাত্মা স্বতন্ত্রভাবে হস্তা নহে। জীবাত্মার হস্তত্বও পরমেশ্বর-পরতন্ত্র। পরমেশ্বরই সমস্ত জীবের কর্ম্মানুসারে সাদু ও অসাদু কর্ম্মের কারয়িতা। শ্রীভগবান্ও পরে বলিয়াছেন—“ময়ৈবৈতে নিহতাঃ পূর্বমেব, নিমিত্তমাত্রং ভব সব্যাসাচিন্” (১১।৩৩)।

পরন্তু দ্বিতীয় অধ্যায়ে “নাসতো বিত্ততে ভাবো নাভাবো বিত্ততে সতঃ” ইত্যাদি শ্লোকে “সৎ” শব্দের দ্বারা যে, সামান্যতঃ আত্মস্বরূপই গৃহীত হইয়াছে—ইহাই ব্যক্ত করিতে পরবর্তী শ্লোকে ক্লীব লিঙ্গ “তৎ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। তাহা হইলে “তৎ” আত্ম-স্বরূপং, ‘অবিনাশি তু’ অবিনাশেব বিদ্ধি, এইরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায় যে, আত্ম-স্বরূপ বিনাশশীলই নহে। কারণ, “যেন সর্বমিদং ততঃ;” যৎকর্তৃক সমস্ত ব্যাপ্ত, অর্থাৎ যাহা সর্বব্যাপী পদার্থ, তাহা অবিনশ্বর। গ্রায়বৈশেষিক মতে জীবাত্মা ও পরমাত্মা উভয়েই সর্বব্যাপী। জীবাত্মার অণুত্ববাদী কোন কোন বৈষ্ণবাচার্য্য কেবল জীবাত্মার সম্বন্ধেও উক্ত শ্লোকের ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

বস্তুতঃ ভগবদ্গীতার দ্বিতীয় অধ্যায়ে আত্মার নিত্যত্ব প্রতিপাদন করিতে প্রথমে “নত্বেবাং” ইত্যাদি শ্লোকে “অহং” এই পদের দ্বারা পরমাআরও উল্লেখ হওয়ায় পরে উভয় আত্মারই নিত্যত্ব প্রতিপাদিত হইয়াছে—ইহা বুঝা যায়। জীবদেহে জীবাআর গ্রায় সেই দেহস্থ অন্তর্ধ্যামী পরমাআরও অবধ্য—ইহাও উক্ত স্থলে বক্তব্য। আর জীবাআর অবিনাশিত্ব প্রতিপাদন করিতে দৃষ্টান্তরূপেও পরমাআর অবিনাশিত্ব কথিত হইতে পারে। ফলকথা, দ্বিতীয় অধ্যায়ের ঐ সমস্ত শ্লোকের দ্বারা জীবাআর ও পরমাআর বাস্তব অভেদ প্রতিপন্ন করা যায় না। কারণ, আত্মার চিরস্থায়িত্ব প্রকাশ করিতে শ্রীভগবান্ প্রথমে বলিয়াছেন—

নত্বেবাং জাতু নাসং ন ত্বং নেমে জনাধিপাঃ।

ন চৈব ন ভবিষ্যামঃ সর্বে বয়মতঃ পরম্ ॥ ২।১২॥

উক্ত শ্লোকে প্রথমে “অহং” “ত্বং” এবং “ইমে” এই বহুবচনান্ত পদের দ্বারা এবং পরে “সর্বে বয়ং” এইরূপ বহুবচনবোধক উক্তির দ্বারা অর্জুন এবং সেই সমস্ত নৃপতির আত্মা এবং পরমাআর শ্রীকৃষ্ণ যে, পরস্পর ভিন্ন—ইহাই স্পষ্ট বুঝা যায়। নচেৎ পরে আবার “সর্বে বয়ং” এইরূপ উক্তির প্রয়োজন কি? এবং একাত্মবাদে ঐ স্থলে “সর্ব” শব্দ ও বহুবচন-প্রয়োগ কিরূপে সংগত হইবে—ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। ভাষ্যকার শঙ্করও ইহা চিন্তা করিয়া বলিয়াছেন—“দেহভেদাত্মবৃত্ত্য। বহুবচনং, নাত্ম-ভেদাভিপ্ৰায়েন।”

কিন্তু ভগবান্ শ্রীকৃষ্ণ, অর্জুন এবং যুদ্ধার্থ উপস্থিত নৃপতিবর্গের দেহের ভেদ গ্রহণ করিয়া উক্ত শ্লোকে পরে “সর্বে বয়ং” এইরূপ বহু বচনান্ত প্রয়োগ অনাবশ্যক। পরন্তু ঐ শ্লোকে “বয়ং” এই পদের দ্বারা সেই সমস্ত আত্মাই গৃহীত হইয়াছে। সুতরাং আত্মার বহুত্ব ব্যক্ত করিয়া সমস্ত আত্মার পরস্পর পারমাণ্বিক সত্যভেদই ব্যক্ত করা হইয়াছে—ইহা বুঝা যায়। তাই ভাষ্যকার রামানুজ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“যথাং সর্বেশ্বরঃ পরমাআর নিত্য ইতি নাত্ সংশয়ঃ, তথৈব ভবন্তঃ ক্ষেত্রজা আত্মানোহপি নিত্য। এবৈতি মন্তব্যঃ। এবং ভগবতঃ সর্বেশ্বরা-দাত্মনাঞ্চ পরস্পরং ভেদঃ পারমাণ্বিক ইতি ভগবতৈব উক্ত মিতি প্রতীয়তে।” অর্থাৎ সর্বেশ্বর ভগবান্ হইতে অত্যাগত সমস্ত আত্মারও পরস্পর ভেদ পারমাণ্বিক, ইহা উক্ত স্থলে ভগবান্ই বলিয়াছেন—ইহা বুঝা যায়।

রামানুজ ইহা সমর্থন করিতে পরে বলিয়াছেন,—“অজ্ঞান-মোহিতং প্রতি-

অম্লিবৃত্তয়ে পারমার্থিকনিত্যত্বোপদেশ-সময়ে ‘অহং’ অমিমে সৰ্বে বয়মিতি ব্যাপদেশাৎ, ঐপাধিক্যভেদবাদে হি আত্ম-ভেদস্ত অতাবিক্ষেণ তত্বোপদেশসময়ে ভেদ-নির্দেশো ন সংগচ্ছতে।” তাৎপর্য এই যে, আত্মার ভেদ ঐপাধিক্য অবাস্তব হইলে যে সময়ে শ্রীভগবান্ অজ্ঞান-মোহিত অৰ্জুনের অজ্ঞান-নিবৃত্তির জন্ত তাঁহাকে আত্মার বাস্তব নিত্যত্বের উপদেশ করেন, তখন অবাস্তব ভেদের উপদেশ করিতে পারেন না। তত্বোপদেশকালে কল্পিত মিথ্যা ভেদের-নির্দেশ সংগত হয় না। সুতরাং উক্ত শ্লোকে ‘অহং’ ‘ত্বং’ ‘ইমে’ “সৰ্বে বয়ং” এইরূপ উক্তির দ্বারা যে আত্ম-ভেদ স্পষ্ট কথিত হইয়াছে, তাহাও আত্মার নিত্যত্বের দ্বারা পারমার্থিক—ইহাই সিদ্ধান্ত বুঝা যায়। রামানুজ পরে জীবাত্মার বাস্তব বহুত্ব যে, শ্রুতি-সিদ্ধ—ইহা প্রতিপাদন করিতে খেতাস্থতর উপনিষদের “নিত্যো নিত্যানাং চেতনচেতনানাং যেকো বহুনাং যো বিদধাতি কামান্” ইত্যাদি শ্রুতি বাক্যও উদ্ধৃত করিয়াছেন।

পরন্তু পরমাত্মা শ্রীকৃষ্ণ হইতে অৰ্জুন প্রভৃতির আত্মার বাস্তব ভেদ না থাকিলে শ্রীভগবান্ আত্মার চিরস্থায়িত্ব প্রতিপাদন করিতে উক্ত স্থলে অৰ্জুনকে এই কথাই কেন বলেন নাই যে, তুমি এবং এই সমস্ত নরপতি চিরকালই আছ এবং চিরকালই থাকিবে। কারণ আমি চিরস্থায়ী। আমা হইতে কোন আত্মা বস্তুতঃ পৃথক্ নহে। কিন্তু শ্রীভগবান্ পরেই তাঁহার ঈশ্বরত্ব ব্যক্ত করিয়াই বলিয়াছেন, “ন মে পার্থাস্তি কর্তব্যং ত্রিষু লোকেষু কিঞ্চন” ইত্যাদি (৩।২২-৩০)। তাঁহার শেষোক্ত ঐ উক্তির দ্বারাও তাঁহা হইতে কৰ্ম-কর্তা জীবাত্মা যে, ভিন্ন—ইহা বুঝা যায়। তাই তিনি অৰ্জুনকে বলিয়াছেন—“নিয়তং কুরু কৰ্ম ত্বং।”

শিষ্টা। মায়ার অবীশ্বর পরমাত্মা সৰ্বজ্ঞ সৰ্বেশ্বর। সুতরাং তাঁহা হইতে অবিচ্ছিন্ন-বশবত্তী অসৰ্বজ্ঞ অনীশ্বর জীবের ভেদ অবশ্যই স্বীকার্য। তবে সেই ভেদ—বাস্তব কি কল্পিত, ইহাই বিচার্য। কিন্তু ভগবদগীতার দ্বারা ঐ ভেদ যে, বাস্তব নহে, অভেদই বাস্তব—ইহাই স্পষ্ট বুঝা যায়। কারণ পরে দশম অধ্যায়ে কথিত হইয়াছে—“অহ মায়া গুড়াকেশ! সৰ্বভূতানয়-স্থিতঃ (২০ শ)। পরে ত্রয়োদশ অধ্যায়ের দ্বিতীয় শ্লোকে দেহী জীবকে ক্ষেত্রজ্ঞ বলিয়া তৃতীয় শ্লোকেই কথিত হইয়াছে—“ক্ষেত্রজ্ঞাশ্চাপি মাং বিদ্ধি সৰ্বক্ষেত্রেষু ভারত।” পরে পঞ্চদশ অধ্যায়ে স্পষ্ট কথিত হইয়াছে—“মমৈবাংশো জীবলোকে জীবভূতঃ সনাতনঃ” (৭ম)। জীবলোকে আমারই অংশ জীবভূত, ইহা বলিলে স্পষ্টই বুঝা যায় যে,

তিনিই সমস্ত জীব-দেহে জীবভাব-প্রাপ্ত। সূতরাং পরমার্থতঃ জীব তাঁহা হইতে ভিন্ন তত্ত্ব নহে।

গুরু। ভগবদ্গীতার পঞ্চদশ অধ্যায়ে “মমৈবাংশো জীবলোকে” ইত্যাদি শ্লোকে “অংশ” শব্দের দ্বারাও অদ্বৈতবাদী নিজমত সমর্থন করিয়াছেন, ইহা সত্য। কিন্তু উক্ত শ্লোকের পরে সপ্তদশ শ্লোক কথিত হইয়াছে—**“উত্তমঃ পুরুষস্বত্বঃ পরমাংস্তুত্বদাহতঃ।** যো লোকত্রয়মাবিশ্ব বিভর্তব্যায় ঈশ্বরঃ ॥” ইহার দ্বারা বুঝা যায় যে, সেই ত্রিলোকধারক অব্যয় ঈশ্বর পরমাত্মা, উত্তম পুরুষ এবং তিনি পূর্বোক্ত ক্ষর পুরুষ ও অক্ষর পুরুষ হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন, সূতরাং তিনি জীবাত্মা হইতেও বস্তুতঃ ভিন্ন। নচেৎ পরে উক্ত শ্লোকের প্রয়োজন কি? উক্ত শ্লোকে কেবল জড় পদার্থ হইতে উত্তম পুরুষ পরমাত্মা ভিন্ন, ইহা বলা হয় নাই। ভেদবাদী আচার্যগণ বিচার পূর্বক উক্ত শ্লোকে “তু” শব্দ ও “অত্র” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা হইতেও পরমাত্মার বাস্তব ভেদ সমর্থন করিয়াছেন। তাহা হইলে পূর্বোক্ত “মমৈবাংশো জীবলোকে” ইত্যাদি শ্লোকে “অংশ” শব্দের দ্বারা যে, অভেদই বিবক্ষিত—ইহা কিরূপে বুঝিব?

পরন্তু সাবয়ব দ্রব্য পদার্থের অবয়ব অর্থাৎ ভাগ বা একদেশই “অংশ” শব্দের মুখ্য অর্থ। কিন্তু নির্বিকার নিরবয়ব পরব্রহ্মের অবয়বরূপ অংশ সম্ভবই নহে। বেদান্ত দর্শনের “অংশো নানাব্যপদেশাং” ইত্যাদি (২।৩।৪৩) সূত্রের ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্করও ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“অংশ ইব অংশো নহি নিরবয়বস্ত মুখ্যো হংশঃ সম্ভবতি।” অর্থাৎ নিরবয়ব পরমেশ্বরের মুখ্য অংশ সম্ভব না হওয়ায় উক্ত সূত্রে “অংশ” শব্দের গৌণ অর্থ—অংশতুল্য। ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকের ভাষ্যে আচার্য্য শঙ্কর নিজমতানুসারে সমাধান করিতে বলিয়াছেন—“নৈষ দোষো হবিচ্ছারুতোপাধিপরিচ্ছিন্ন একদেশোহংশ ইব কল্লিতোষতঃ।” কিন্তু জীব যে, জলে প্রাতিবিস্তিত সূর্যের শ্রায় অথবা ঘটাকাশ পটাকাশ প্রভৃতির শ্রায় কল্লিত-ভেদবিশিষ্ট অবাস্তব, ইহা অত্রাণ সম্প্রদায় স্বীকার করেন নাই। আচার্য্য শঙ্করের সম্মত অনির্বচনীয় অবিচ্ছিন্ন, বহুবিবাদ-গ্রস্ত। পরন্তু উক্ত মতে পরব্রহ্ম-রূপে জীব সনাতন হইলেও পরব্রহ্মের জীবভাব এবং তাঁহার সেই কল্লিত অংশ, সনাতন নহে। কিন্তু উক্ত শ্লোকে প্রথমোক্ত **অংশঃ** এই পদেরই বিশেষণ পদ পরে কথিত হইয়াছে—**সনাতনঃ।** অনেকের মতে সেই অংশও সনাতন না হইলে শেষোক্ত ঐ বিশেষণের উপপত্তি হয় না।

বস্তুত: ‘ভগবদগীতা’র উক্ত শ্লোকে “অংশ” শব্দ যে, গোণার্থ—ইহা সকলেরই স্বীকার্য। তাহা হইলে উক্ত গোণার্থ “অংশ” শব্দের দ্বারা অত্বরূপ তাৎপর্যও বুঝা যাইতে পারে। গ্রায় বৈশেষিকাদি সম্প্রদায়ের মতে উক্ত “অংশ” শব্দের দ্বারা পরমেশ্বর ও জীবের প্রভু-ভূত্যবৎ সম্বন্ধই ব্যক্ত হইয়াছে। ‘শাস্ত্রদীপিকা’র তর্কপাদে ‘মীমাংসার্চাধ্য পার্থসারথি’ মিশ্রও উক্ত “অংশ” শব্দের দ্বারা ঐরূপ তাৎপর্যই ব্যাখ্যা করিয়াছেন এবং উহাও যে, প্রাচীন ব্যাখ্যা, ইহা শারীরক-ভাষ্যে (২।৩।৪৩) আচার্য্য শঙ্করের কথার দ্বারাও বুঝা যায়। অর্থাৎ রাজা যেমন তাঁহার আশ্রিত ও কার্য্য-সম্পাদক অমাত্যাদিকে তাঁহার অংশ বলেন, তদ্রূপ সর্বজীবের প্রভু পরমেশ্বর সমস্ত জীবকে তাঁহার কার্য্য-সম্পাদক বলিয়া তাঁহার অংশ বলিয়াছেন। উক্ত “অংশ” শব্দের গোণ অর্থ—অংশ-তুল্য। যেমন জীবের শরীরের হস্ত পদাদি অংশ, সেই শরীরসাধ্য নানা কার্য্যের সম্পাদক; তদ্রূপ সমস্ত জীবই সেই পরমেশ্বরের কার্য্য-সম্পাদক হওয়ায় তাঁহার অংশ-তুল্য। বস্তুত: জীবের সত্তা ব্যতীত পরমেশ্বরের সৃষ্টাদি কার্য্য সম্ভবই হয় না। তাই জীব পরমেশ্বরের সহকারী শক্তি-বিশেষ বলিয়া ভগবদগীতায় ঐ তাৎপর্য্যই পূর্বে কথিত হইয়াছে……“প্রকৃতিং বিদ্ধি মে পরাং। জীবভূতাং মহাবাহো। যয়েদং ধার্য্যতে জগৎ” (৭।৫)॥ বিষ্ণুপুরাণেও কথিত হইয়াছে—“বিষ্ণুশক্তিঃ পরা প্রোক্তা ক্ষেত্রজাত্যা তথাপরা” (৬।৭।৬১)। অর্থাৎ জীব পরমেশ্বরের স্বরূপ-শক্তি হইতে ভিন্ন দ্বিতীয় শক্তি। সহকারী অর্থেও “প্রকৃতি,” “শক্তি” ও “অংশ” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। ফলকথা, ভগবদগীতার উক্ত শ্লোকে গোণার্থ “অংশ” শব্দের দ্বারা জীব ও ঈশ্বরের বাস্তব অভেদ, নির্বিবাদে প্রতিপন্ন করা যায় না। *

* জীবের অণুত্ববাদী মধ্বাচার্য্য বরাহপুরাণের বচনানুসারে পরমেশ্বরের স্বাংশ ও বিভিন্নাংশ, এই দ্বিবিধ অংশ বলিয়া মন্ত, কুর্ষ, বরাহাদি অবতারগণকে তাঁহার স্বাংশ বা স্বরূপাংশ বলিয়াছেন এবং সমস্ত জীবকে তাঁহার বিভিন্নাংশ বলিয়া তাঁহা হইতে স্বরূপতঃ ভেদই সমর্থন করিয়াছেন। তদনুসারে গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্যগণও উক্ত দ্বিবিধ অংশ বলিয়াছেন এবং বিষ্ণুপুরাণের (৬।৭।৬১) বচনানুসারে জীবকে পরমেশ্বরের স্বরূপ শক্তি হইতে ভিন্ন দ্বিতীয় শক্তি বলিয়াছেন। তাই বলদেব বিদ্যাত্মজ মহাশয় ‘সিদ্ধান্তরত্ন’ গ্রন্থের অষ্টমপাদে লিখিয়াছেন—“স চ তদভিন্নোৎপত্তিঃ তচ্ছক্তিভেদে তদংশো নিগদ্যতে।” “ঐচৈতন্যচরিতামৃত” গ্রন্থে কবিরাজ গোস্বামীও সার্বভৌম ভট্টাচার্য্যের নিকটে ঐচৈতন্যদেবের উক্তিরূপে লিখিয়াছেন—“গীতা শাস্ত্রে জীবরূপ শক্তি করি মানে। হেন জীবে অভেদ কহ ঈশ্বরের সনে ?” মধ্য-যুগ।

অবশ্য ভগবদ্গীতার ত্রয়োদশ অধ্যায়ে প্রথমে জীবকে ক্ষেত্রজ্ঞ বলিয়া পরেই কথিত হইয়াছে—“ক্ষেত্রজ্ঞাংপি মাং বিদ্ধি সর্বক্ষেত্রেষু ভারত ।” কিন্তু সেখানে পূর্ব শ্লোকোক্ত দেহাভিমানী জীবরূপ ক্ষেত্রজ্ঞই পরশ্লোকে “ক্ষেত্রজ্ঞ” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইলে “ক্ষেত্রজ্ঞ তঞ্চ মাং বিদ্ধি সর্বক্ষেত্রেষু ভারত”—এইরূপ স্পষ্ট উক্তি কেন হয় নাই? বস্তুতঃ জীবাত্মাকে যেমন ক্ষেত্রজ্ঞ বলা হইয়াছে, তদ্রূপ অল্প অর্থে অন্তর্ধ্যামী পরমাত্মাকেও ক্ষেত্রজ্ঞ বলা হইয়াছে। মহাভারতের শাস্তিপর্বে সেই অর্থ ব্যক্ত করিয়া কথিত হইয়াছে—“ক্ষেত্রাণি হি শরীরানি বীজাংপি শুভাশুভং । তানি বেত্তি স যোগাত্মা ততঃ ক্ষেত্রজ্ঞ উচ্যতে” (৩৫১ অঃ) ॥ গোড়ীয় বৈষ্ণবাচার্য্য বিশ্বনাথ চক্রবর্তী ও বলদেব বিদ্যাভূষণ, শাস্তিপর্বের উক্ত বচনানুসারে ভীষ্মপর্বীয় ভগবদ্গীতার পূর্বোক্ত শ্লোকের তাৎপর্য্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যেমন প্রজাগণ নিজ নিজ ক্ষেত্রকেই জানে, কিন্তু রাজা সেই সমস্ত ক্ষেত্রকেই জানেন ; তদ্রূপ, প্রত্যেক জীব নিজ নিজ শরীররূপ ক্ষেত্রকে আত্মা বলিয়া জানে ; এই অর্থেই পূর্বে “ক্ষেত্রজ্ঞ” বলিয়া কথিত হইয়াছে। কিন্তু সেই সমস্ত জীবের স্বামী সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর সমস্ত জীবের সমস্ত শরীররূপ সমস্ত ক্ষেত্রকেই জানেন। তিনি সর্বজীবের শরীররূপ সমস্ত ক্ষেত্রেই হৃদয়দেশে অন্তর্ধ্যামিরূপে অবস্থিত আছেন। তাই ঐ তাৎপর্য্যেই শ্রীভগবান্ পরে বলিয়াছেন—**ক্ষেত্রজ্ঞাংপি মাং বিদ্ধি সর্বক্ষেত্রেষু ভারত।** এবং ঐ তাৎপর্য্যেই তিনি পূর্বেও বলিয়াছেন—**অহমাত্মা গুড়াকেশ সর্বভূতাত্ময় স্থিতঃ** (১০।২০)। শ্রীধর স্বামীও সেখানে ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“হে গুড়াকেশ ! সর্বেষাং ভূতনামাশ্রয়েষন্তঃ-করণেষু সর্বজ্ঞত্বাদি-গুণৈর্নিস্কৃত্যেनावস্থিতঃ পরমাত্মাহং ।”

বস্তুতঃ জীবাত্মা ও পরমাত্মা, এই উভয়ই “আত্মন্” শব্দের বাচ্য। “আত্মন্” শব্দের আরও অনেক অর্থ আছে। শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে পরমাত্মরূপ বিশেষ অর্থেও কেবল “আত্মন্” শব্দেরও প্রয়োগ হইয়াছে এবং সেই পরমাত্মা পরমেশ্বরেরই বাস্তব একত্ব ও বহু উপাধি-ভেদে ঔপাধিক বহুত্বও কথিত হইয়াছে। তিনি সর্বভূতের অন্তরাত্মা—এই অর্থে কোন কোন স্থলে তাঁহাকে ‘ভূতাত্মা’ও বলা হইয়াছে এবং তাঁহার সম্বন্ধেই ঋতি বলিয়াছেন—“একধা বহুধা চৈব দৃশ্যতে জলচন্দ্রবৎ ।” কিন্তু সর্বজীবের দেহস্থ অন্তর্ধ্যামী সেই মহেশ্বর পরমাত্মা, সেই দেহস্থ জীবাত্মা হইতে বস্তুতঃ ভিন্ন পুরুষ। তাই ‘ভগবদ্গীতা’র উক্ত ত্রয়োদশ অধ্যায়েই পরে কথিত হইয়াছে—“উপদ্রষ্টামস্তু চ ভর্তা ভোক্তা মহেশ্বরঃ ।

পরমাশ্ৰেতি চাপ্যন্তো দেহেহশ্মিন্ পুরুষঃ পরঃ ॥” উক্ত শ্লোকে শেবোক্ত “পর” শব্দের অর্থ—ভিন্ন।

শিষ্য। জীবাত্মা ও পরমাত্মার ভেদ যে, বাস্তব সত্য—ইহা কি ভগবদগীতার কোন শ্লোকের দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায়?

গুরু। অবশ্যই বুঝা যায়। বুঝা না গেলে, বহু সম্প্রদায় তাহা বুঝিয়াছেন কেন? এখন সেই কথাই বলিব। “ভগবদগীতা”র চতুর্দশঅধ্যায়ে দ্বিতীয় শ্লোক দেখ—ইদং জ্ঞানমুপাশ্রিত্য মম সাধর্ম্য মাগতাঃ। সর্গেহপি নোপজায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথস্তি চ ॥” উক্ত শ্লোকে “সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা বুঝা যায় যে—তত্ত্বজ্ঞানী মুক্ত পুরুষগণ পরমেশ্বরের সাদৃশ্য লাভ করেন। এখানে বলা আবশ্যক যে—কবিগণ অভিন্ন পদার্থেও সাদৃশ্য-বর্ণন করিলেও ভেদবিশিষ্ট সাদৃশ্যই—“সাধর্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ। ভাষ্যকার আচার্য্য শঙ্করও ইহা অস্বীকার করিতে পারেন নাই। তাই তিনি উক্ত শ্লোকের ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন—“মম পরমেশ্বরস্ত ‘সাধর্ম্যং’ মৎস্বরূপতামাগতাঃ প্রাপ্তা ইত্যর্থো নতু সমানধর্মতাং সাধর্ম্যং, ক্ষেত্রক্ষেত্রয়োর্ভেদানভ্যুপগমাদ্ গীতাশাস্ত্রে ॥” টীকাকার আনন্দগিরি শঙ্করের অভিপ্রায় ব্যক্ত করতে সেখানে বলিয়াছেন—“সাধর্ম্যস্ত মুখ্যত্বে ভেদ-প্রোব্যাদ্ গীতাশাস্ত্র-বিরোধঃ স্মাদিত্যাহ—ন ত্বিতি।” অর্থাৎ উক্ত শ্লোকে “সাধর্ম্য” শব্দের মুখ্য অর্থ গ্রহণ করিলে মুক্ত আত্মাতেও পরমাত্মার ভেদ অবশ্য স্বীকার্য্য হয়। কিন্তু তাহা স্বীকার করিলে গীতাশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত-বিরোধ হয়। অতএব গীতাশাস্ত্রের সিদ্ধান্তানুসারে ভাষ্যকার শঙ্কর ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“মম পরমেশ্বরস্ত সাধর্ম্যং মৎস্বরূপতা মাগতাঃ প্রাপ্তাঃ।”

কিন্তু গীতাশাস্ত্রের উক্তরূপই সিদ্ধান্ত হইলে উক্ত শ্লোকে “মৎস্বরূপতামাগতাঃ” এইরূপ উক্তি হয় নাই কেন? সাদৃশ্যবোধক “সাধর্ম্য” শব্দ প্রয়োগের উদ্দেশ্য কি? পরন্তু মুক্ত পুরুষগণ পরব্রহ্ম-স্বরূপই হইলে তখন ত তাঁহাদিগের ঔপাধিক ভেদ বা বহুত্বও থাকিবে না। সুতরাং উক্ত শ্লোকে “মম সাধর্ম্যমাগতাঃ” এইরূপ বহু বচনান্ত প্রয়োগ কিরূপে উপপন্ন হইবে এবং বহুবচন প্রয়োগের উদ্দেশ্যই বা কি, ইহাও চিন্তা করা আবশ্যক। পরন্তু মুক্ত পুরুষগণ পরব্রহ্ম-স্বরূপই হইলে তাঁহাদিগের যে, পুনর্জন্মাদি হয় না—ইহা বলা অনাবশ্যক। সুতরাং উক্ত ব্যাখ্যায় উক্ত শ্লোকের পরাক্রমবাহকের বিশেষ সার্থকতা হয় না। কিন্তু মুক্ত পুরুষগণ পরমেশ্বরের সাদৃশ্যপ্রাপ্ত হন, ইহা বলিলে সেই সাদৃশ্য কিরূপ? এইরূপ-প্রশ্ন হইতে

পারে। তাই পরাক্ষ কথিত হইয়াছে—“সর্গেহপি নোপ জায়ন্তে প্রলয়ে ন ব্যথন্তি চ।” অবশ্য আরও অনেক সাদৃশ্য বলা যায়।

বস্তুতঃ ভাষ্যকার শব্দর উক্ত শ্লোকে “সাদৃশ্য” শব্দের মূল অর্থ গ্রাহ্য নহে, ইহা সিদ্ধ করিতে “……ভেদানভ্যুপগমাদ্ গীতাশাস্ত্রে” এই কথার দ্বারা যে হেতু বলিয়াছেন, তা অসিদ্ধ। কারণ,—দ্বৈতবাদী সকল সম্প্রদায়ের মতেই জীবাশ্মা ও পরমাশ্মার বাস্তব ভেদই গীতাশাস্ত্রের সিদ্ধান্ত। বিশিষ্টাদ্বৈতবাদী রামানুজ এবং দ্বৈতাদ্বৈতবাদী নিম্বার্ক প্রভৃতিকেও আমি এখানে দ্বৈতবাদী বলিয়া গ্রহণ করিয়াছি। কারণ, তাঁহাদিগের মতেও জীবাশ্মা ও পরমাশ্মার দ্বৈত বা ভেদ সত্য। সুতরাং আচার্য্য শব্দরের উক্ত ঐ হেতু প্রতিবাদিগণের মতে অসিদ্ধ হওয়ায় প্রকৃত হেতু হয় না। যে হেতু সন্দিগ্ধ, তাহাও ‘অসিদ্ধ’ হেতুভাসের অন্তর্গত—ইহা সর্বসম্মত।

ফলকথা, দ্বৈতবাদী আচার্য্যগণ মুখ্য অর্থের প্রাধান্যবশতঃ ভগবদ্গীতার উক্ত শ্লোকে “সাদৃশ্য” শব্দের ভেদ-বিশিষ্ট সাদৃশ্যরূপ মুখ্য অর্থই গ্রহণ করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে উক্ত মুখ্য অর্থের কোন বাধক নাই। মুণ্ডক উপনিষদে “পরমং সাম্য মুপৈতি” এবং কঠোপনিষদে “এবং ভবতি” এবং ভগবদ্গীতায় “মম সাদৃশ্যমাগতাঃ”—এই সমস্ত বাক্য দ্বারা মুক্ত পুরুষের পরব্রহ্মের সহিত সাদৃশ্য-বিশেষপ্রাপ্তিই বুঝা যায়। সুতরাং “মদভাব” “ব্রহ্মভাব” ও “ব্রহ্মভূয়” প্রভৃতি শব্দের দ্বারাও সেই সাদৃশ্যবিশেষই বুঝিতে হইবে। তাহা হইলে মুক্তিকালেও সেই মুক্ত আশ্মাতে পরব্রহ্মের ভেদ থাকায় ঐ ভেদ যে নিত্য, সুতরাং বাস্তব সত্য—ইহা স্বীকার্য্য।

পরন্তু আচার্য্য শব্দরের মতে মুক্ত পুরুষের ব্রহ্মভাব-প্রাপ্তি বা ব্রহ্ম প্রাপ্তি কি—ইহাও বুঝিতে হইবে। মুণ্ডক উপনিষদের ভাষ্যে তিনি নিজেই প্রথমে বলিয়াছেন,—“অবিজ্ঞায়্য অপায় এব হি পরপ্রাপ্তি নার্থাস্তরং।” সুতরাং তাঁহার মতেও মুণ্ডক উপনিষদের “ব্রহ্মৈব ভবতি” এই বাক্যেরও যথাক্রমার্থ গৃহীত হয় নাই—ইহা পূর্বেও বলিয়াছি। পরন্তু ‘ভগবদ্গীতা’র “ক্ষেত্রজ্ঞঃকাপি মাং বিদ্ধি” ইত্যাদি শ্লোকের ভাষ্যে আচার্য্য শব্দর পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে দ্বৈতবাদীর যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন, সেই সমস্ত কথাও প্রণিধান পূর্বক বুঝিতে হইবে। সেই সমস্ত কথার গুরুত্ব না থাকিলে আচার্য্য শব্দরও কেন তাহার উল্লেখ-পূর্বক নিজ মত-স্থাপনের জন্য সেখানে ঐরূপ বিস্তৃত বিচার করিয়াছেন? শব্দর পূর্বপক্ষ সমর্থন করিতে প্রথমে সেখানে দ্বৈতবাদীর কথা বলিয়াছেন—

“নহু সৰ্ব্বক্ৰেত্রেষ্ এক এব ঈশ্বৰো নাস্তত্ত্ব-ব্যতিরিক্তো ভোক্তা বিত্ততে চেৎ ?
তত ঈশ্বরস্ত সংসারিত্বং প্রাপ্তং, ঈশ্বরব্যতিরিক্তেণ বা সংসারিণোহস্ত্যভাবাৎ
সংসারাভাবপ্রসঙ্গঃ, তচ্চোভয়মনিষ্টং, বহুমোক্ষ-তত্ত্বতুশাস্ত্রানর্থক্য-প্রসঙ্গাৎ,
প্রত্যক্ষাদিপ্রমাণ-বিরোধাক্ত।”

তাৎপর্য এই যে, সমস্ত জীব-দেহে এক ঈশ্বরই জীব হইলে বস্তুতঃ ঈশ্বরই
স্বথ-হুং-ভোক্তা সংসারী—ইহাই স্বীকার করিতে হয়। অথবা ঈশ্বর হইতে ভিন্ন
কোন সংসারী আত্মা না থাকায় সংসারের অভাবই স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু
উহার কোন পক্ষই স্বীকার করা যায় না। শঙ্কর পরে দ্বৈতবাদীর আরও অনেক
কথা বলিয়া নিজমতাহুসারে সমাধান করিয়াছেন যে, ঈশ্বরের জীবভাব অবিভা-
কল্পিত, স্ততরাং তাঁহার সংসারিত্ব ও স্বথ দুঃখভোগাদি সমস্তই অবিভা-কল্পিত।
শঙ্কর বলিয়াছেন—“ক্ষেত্রজ্ঞস্ত ঈশ্বরস্তৈব সতোহবিভাক্তত্বোপাধিভেদতঃ সংসারিত্বমিব
ভবতি। যথা দেহাত্মাত্মমাত্মনঃ।” কিন্তু শঙ্করের সম্মত সেই অনির্বচনীয়
অবিভা, বহুবিবাদ-গ্রন্থ,—ইহা পূর্বেও বলিয়াছি।

শিষ্য। মহাভারতে যে, বহুপুরুষবাদের খণ্ডনপূর্বক একপুরুষবাদই সিদ্ধান্ত-
রূপে কথিত হইয়াছে,—ইহাও ত আচার্য্য শঙ্কর দেখাইয়াছেন।

গুরু। শারীরক ভাষ্যে (২।১।১) শঙ্কর মহাভারতের শাস্তিপর্বের কএকটি
শ্লোক উদ্ধৃত করিয়া একপুরুষবাদই সিদ্ধান্তরূপে সমর্থন করিয়াছেন বটে; কিন্তু
দ্বৈতবাদী আচার্য্যগণ মহাভারতের ঐ স্থলে সমস্ত শ্লোকের পর্যালোচনা করিয়া
তাহা বুঝেন নাই। মহাভারতের ঐস্থলে বর্ণিত হইয়াছে যে, বৈশম্পায়নের
নিকটে জনমেজয় প্রশ্ন করিয়াছিলেন—আত্মা কি বহু অথবা এক? এবং কোন্
পুরুষ শ্রেষ্ঠ এবং পুরুষের যোনি অর্থাৎ জীবদেহাদির উৎপাদক কে? এতদ্বত্ত্বের
বৈশম্পায়ন বলেন যে, সাংখ্যাদি সম্প্রদায়ের মতে পুরুষ বহু। তাঁহারা একমাত্র
পুরুষ স্বীকার করেন না। পরে তিনি ঐ বহু পুরুষ স্বীকার করিয়াই বলেন যে,
বহু পুরুষের একমাত্র যোনি সেই গুণাধিক পুরুষের ব্যাখ্যা করিব। কপিলাদি
মহর্ষিগণ অধ্যাত্মচিন্তাকে আশ্রয় করিয়া সামান্যরূপে ও বিশেষরূপে নানা শাস্ত্র
বলিয়াছেন। কিন্তু বেদব্যাস বিস্তরতঃ যে পুরুষের একত্ব বলিয়াছেন, তাহা আমি
তোমাকে বলিব। পরে সেই এক পুরুষকে সমস্ত আত্মার সাক্ষিত্বত অন্তর্ধ্যায়ী
মহাপুরুষ বলিয়াছেন। স্ততরাং মহাভারতের ঐ স্থলে যে, দ্বৈতমত খণ্ডিতই
হইয়াছে,—ইহা আমরাও বুঝিতে পারি না। পরন্তু বুঝিতে পারি যে, উক্তস্থলে

অধ্যাত্ম-চিন্তাপ্রিত কপিল, কণাদ ও গোতম প্রভৃতি ঋষিগণের বিভিন্নরূপ দ্বৈতমত-প্রতিপাদক সকল শাস্ত্রেই সম্মান রক্ষিত হইয়াছে। কারণ, সেখানে বৈশম্পায়ন বলিয়াছেন—

“উৎসর্গেণাপবাদেন ঋষিভিঃ কপিলাদিভিঃ।

অধ্যাত্ম-চিন্তামাপ্রিত্য শাস্ত্রাণ্যুক্তানি ভারত ॥

মমাসতস্ত যদ্ ব্যাসঃ পুরুষৈকত্বমুক্তবান্।

তত্তেহং সম্প্রবক্ষ্যামি প্রসাদাদমিতৌজসঃ ॥

মমাস্তুরাত্মা তব চ যে চাত্রে দেহি-সংজ্ঞিতাঃ।

সর্বেষাং সাক্ষিভূতোহসৌ ন গ্রাহঃ কেনচিৎ কচিৎ ॥

তশ্চৈকত্বং মহত্ত্বঞ্চ স চৈকঃ পুরুষঃ স্মৃতঃ।

মহাপুরুষশব্দং স বিভর্ত্যেকঃ সনাতনঃ ॥

(শাস্তিপর্যব—৩৫০—৩৫১ অধ্যায় দ্রষ্টব্য।)

বস্তুতঃ মহাভারতে নানা স্থানে নানা মতের বর্ণন এবং কোন কোন স্থানে অদ্বৈতমতেরও বর্ণন হইয়াছে। ভগবান্ শঙ্করাচার্যের সমর্থিত ও প্রচারিত অদ্বৈতমতও বেদ-মূলক সুপ্রাচীন মত। কিন্তু নানা-প্রকার দ্বৈতমতও যে, বেদ-মূলক সুপ্রাচীন মত—ইহাও অবশ্য স্বীকার্য। পরে তত্ত্ববাদী মধ্বাচার্য প্রাচীন দ্বৈতমত-বিশেষের সমর্থন ও প্রচার করিবার জন্ত সেই মতানুসারে উপনিষদের এবং ‘ভগবদ্গীতা’রও ভাষ্য করিয়া গিয়াছেন। সকল মতই কখনই সকলের রুচিকর হয় না। কারণ, মানবগণের প্রকৃতির বৈচিত্র্যবশতঃ চিরকাল হইতেই বুদ্ধি-ভেদ হইতেছে। তাই গুরু-পরম্পরাক্রমে প্রাচীন কাল হইতেই নানা মতভেদ প্রতিষ্ঠিত হইয়াছে। সেই পরমেশ্বরের কৃপা-প্রাপ্ত বহু মহর্ষি ও আচার্য্য, তাঁহারই প্রেরণায় বিভিন্ন প্রাচীন মতানুসারেই বিভিন্ন সম্প্রদায়ের প্রতিষ্ঠা করিয়া গিয়াছেন। তাঁহারই সকলেই ভারতের পরমগৌরব ও পরম পূজ্য। আবার কোন কোন সময়ে সেই মায়ী মহেশ্বরের মায়ায় মোহিতবুদ্ধি অনেক মানব নিজের কৰ্ম ও রুচি অনুসারে নানারূপ বিরুদ্ধ মতেরও উপদেশ করিয়াছেন। উদ্ভবের প্রমোদনের শ্রীভগবান্ নিজেই ইহা বলিয়াছেন—

“এবং প্রকৃতি-বৈচিত্র্যাদ্ ভিষ্ঠন্তে মতয়ো নৃণাং।

পারম্পর্য্যেণ কেবাধিৎ, পাষণ্ডমভয়োহপরে ॥

মন্মায়ামোহিত-ধিয়ঃ পুরুষাঃ পুরুষৰ্ষভ ।

শ্রেয়ো বদন্ত্যনেকান্তং যথাকৰ্ম যথাকৃচি ॥

—শ্রীমদভাগবত ১১।১৪।৮।২

শিষ্য । নানা মতভেদের অন্ধকারে প্রকৃত সিদ্ধান্ত-নিশ্চয় করিতে না পারিয়া
যাঁহার সতত সংশয়াত্মা, তাঁহাদিগের শ্রেয়ঃ কি ?

গুরু । যুধিষ্ঠিরের ঐরূপ প্রশ্নের উত্তরে পিতামহ ভীষ্মদেব বলিয়াছিলেন যে,*
সতত গুরুপূজা এবং বুদ্ধগণের সৰ্ব্বতোভাবে উপাসনা ও নানা শাস্ত্রের শ্রবণই
তাঁহাদিগের শ্রেয়ঃ । বস্তুতঃ শাস্ত্রে নানা মত থাকিলেও সকল মতেরই সাধনার
প্রাচীন পদ্ধতি আছে । মতভেদ-প্রযুক্ত প্রকৃত অধিকারী কখনই সংশয়াত্মা হইয়া
সাধনা ত্যাগ করেন নাই ও করেন না । কারণ, তিনি জানেন—“সংশয়াত্মা
বিনশ্চতি” (গীতা) । গুরু ও বুদ্ধগণের উপাসনা ও নানাশাস্ত্র শ্রবণ করিয়া নিজের
অধিকার ও কৃতি অনুসারে শাস্ত্রোক্ত যে মতে যাঁহার নিষ্ঠা জন্মিয়াছে, তিনি গুরুর
উপদেশানুসারে সেই মত গ্রহণ করিয়াই সাধনা করিতেছেন । ভক্তির অনুকূল
পরম সাধনার প্রভাবে কালে যখন সাধকের সেই পরমেশ্বরে পরা ভক্তি জন্মে, সাধক
যখন তৎগত-চিত্ত ও তৎগত-প্রাণ হইয়া সতত প্রীতিপূর্বক তাঁহার ভজন করেন,
তখন তিনিই তাদৃশ ভক্ত সাধককে “বুদ্ধিযোগ” প্রদান করেন । তাই শ্রীভগবান্
বলিয়াছেন—

“মচ্ছিত্তা মদগতপ্রাণা বোধয়ন্তঃ পরম্পরং ।

কথয়ন্তশ্চ মাং নিত্যং তুষন্তি চ রমন্তি চ ॥

তেষাং সততযুক্তানাং ভজতাং প্রীতিপূর্বকং ।

দদামি বুদ্ধিযোগং তং যেন মামুপয়ান্তি তে ॥” গীতা ১০।২।১০

বস্তুতঃ সেই পরমেশ্বরে পরাভক্তি ও শরণাগতির ফলে তাঁহারই পরমকৃপায়
সাধক তাঁহার দর্শনলাভ করিয়া আত্মজ্ঞানলাভ করেন, ইহা শ্রুতি-সিদ্ধ ।
পরমেশ্বরে পরাভক্তি ও শরণাগতির কথা যে, উপনিষদে নাই—ইহা সত্য কথা

* যুধিষ্ঠির উবাচ—অতঃপুস্ত শাস্ত্রাণাং সততং সংশয়ান্বনঃ ।

অকৃতব্যবসায়ন্ত শ্রেয়ো ব্রুহি পিতামহ ।

‡

ভীষ্ম উবাচ— গুরুপূজা চ সততং বৃদ্ধানাং পর্যুপাসনং ।

শ্রবণৈকৈব শাস্ত্রাণাং কুটস্থং শ্রেয় উচ্যতে ।

—মহাভারত—শান্তিপর্ক, মোক্ষধর্ম, ২৮৭ অঃ ।

নহে। (পূর্ব ২১শ ও ২২শ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। কঠোপনিষদের “কমেবৈষ বৃণুতে তেন লভ্যন্তশ্চৈষ আত্মা, বিবৃণুতে তনুং স্বাং” (১।২।২২) এই কথাও সেই পরমেশ্বরের কৃপারই কথা এবং উহাই সার কথা। শ্রীধর স্বামিপাদ ভক্তিকেই মুক্তির কারণ বলিলেও তিনিও আত্ম-জ্ঞানকে ভক্তির ব্যাপার বলিয়াছেন। পরমেশ্বরে পরাভক্তির ফলে তাঁহারই প্রসাদে আত্ম-বোধ জন্মে। তাই ‘ভগবদ-গীতা’র টীকার শেষে শ্রীধর স্বামিপাদ বলিয়াছেন—

ভগবদ্ভক্তি-যুক্তস্য তৎপ্রসাদাত্ম-বোধতঃ ।

সুখং বদ্ধ-বিমুক্তিঃ স্যাদিতি গীতার্থ-সংগ্রহঃ ॥

দশম অধ্যায়

জীব-দর্শনে ঈশ্বর-তত্ত্ব

মহর্ষি গোতমের মতের ব্যাখ্যা করিতে ঈশ্বর হইতে জীবাত্মা, বস্তুতঃ ভিন্ন এবং ঈশ্বরের অহুগ্রহ ব্যতীত কাহারই মুক্তি হইতে পারে না—এই কথা অনেকবার বলিয়াছি। সুতরাং গোতম জীবদর্শনে ঈশ্বর-সম্বন্ধে তাঁহার কিরূপ সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন, ইহাও অবশ্য বক্তব্য। গোতম জীবদর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ে নিম্নলিখিত তিনটি সূত্র বলিয়াছেন—

ঈশ্বরঃ কারণঃ, পুরুষকর্মাফল্যদর্শনাৎ ॥৪।১।১৯ ॥

ন, পুরুষকর্মাভাবে ফলানিষ্পত্তেঃ ॥ ৪।১।২০ ॥

তৎকারিতবাদহেতুঃ ॥ ৪।১।২১ ॥

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতির মতে উক্ত প্রথম সূত্রটি পূর্বপক্ষ সূত্র। গোতম প্রথমে উক্ত সূত্রের দ্বারা পূর্বপক্ষরূপে এই মতান্তর প্রকাশ করিয়াছেন যে, জীবের কর্ম-নিরপেক্ষ ঈশ্বরই কারণ। যেহেতু জীবের কর্মের বৈফল্য দেখা যায়। অর্থাৎ জীব কর্ম করিলেও যখন অনেক সময়ে তাহা বিফল হয়, তখন জীবের কর্ম কারণ নহে। ঈশ্বরই স্বেচ্ছানুসারে জগতের সৃষ্টিাদি ও সর্বজীবের সুখ দুঃখাদি বিধান করেন।

বস্তুতঃ জীবের কর্মাদি-নিরপেক্ষ ঈশ্বরই জগৎসৃষ্টিাদির কারণ, ইহাও একটি সুপ্রাচীন মত। প্রাচীনকালে উহারই নাম ছিল—ঈশ্বরবাদ। বৌদ্ধ পালিগ্রন্থ “মহাবোধিজাতকে” উক্ত মতের বর্ণন আছে। (জাতক পঞ্চম খণ্ড—২৩৮ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)। “বুদ্ধ-চরিতে” (২।৫৩) অশ্বঘোষও উক্ত মতের উল্লেখ করিয়াছেন। “সুশ্রুত-সংহিতা”র শারীর স্থানেও (১।১১) “স্বভাববাদ”, “কালবাদ”, “বদৃচ্ছাবাদ” ও “মিয়তিবাদে”র সহিত উক্ত প্রাচীন “ঈশ্বরবাদে”রও উল্লেখ হইয়াছে। চতুর্বিধ মাহেশ্বর সম্প্রদায়ের অগ্ৰতম নকুলীশ পাণ্ডপত সম্প্রদায় উক্ত মতই সমর্থন পূর্বক গ্রহণ করিয়াছিলেন। “সর্বদর্শন-সংগ্রহে” মাধবাচার্য্য উক্ত মতের ব্যাখ্যা

করিয়াছেন। তৎপূর্বে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও “শাস্ত্র-কুসুমাজ্জলি”র প্রথমে উক্ত মতকে মহাপাণ্ডিত সম্প্রদায়ের মত বলিয়া উল্লেখ করিয়াছেন।

গৌতম পরে কৰ্ম্মবাদীর মত প্রকাশ করিতে দ্বিতীয় সূত্র বলিয়াছেন—**ন, পুরুষকৰ্ম্মাভাবে কলানিষ্পত্তেঃ**। অর্থাৎ ঈশ্বরই জগৎ সৃষ্টিাদির কারণ নহেন। যেহেতু জীবের কৰ্ম্ম ব্যতীত ফল-নিষ্পত্তি হয় না। তাৎপর্য্য এই যে, জীবের নিজকৃত কৰ্ম্ম-জগৎ ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ অদৃষ্টানুসারেই জীব তাহার ফলভোগ করে, সেই কৰ্ম্ম না করিলে জীব তাহার ফলভোগ করে না, অতএব জীবের শুভাশুভ কৰ্ম্ম-জগৎ ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মরূপ অদৃষ্টই জগৎ-সৃষ্টিাদির কারণ, ঈশ্বর কারণ নহেন।

গৌতম পূর্বোক্ত মতদ্বয়েরই খণ্ডন করিতে পরে তাঁহার সিদ্ধান্তসূত্র বলিয়াছেন—**তৎকারিত্বাদহেতুঃ**। অর্থাৎ পূর্বোক্ত মতদ্বয়ের সাধকরূপে যে হেতু কথিত হইয়াছে, তাহা অহেতু। (হেতু নহে, হেতুভাস)। কেন উহা অহেতু? তাই বলিয়াছেন—**তৎকারিত্বাৎ**। (তেন ঈশ্বরেণ কারিত্বাৎ। “তদ” শব্দদ্বারা প্রথম সূত্রোক্ত ঈশ্বরই গৃহীত হইয়াছেন)। অর্থাৎ জীবের সমস্ত কৰ্ম্ম ও তাঁহার ফল যখন ঈশ্বরকারিত, তখন কেবল ঈশ্বরই কারণ, অথবা কেবল অদৃষ্টই কারণ—ইহা বলা যায় না। কিন্তু জীবের কৰ্ম্ম ও ঈশ্বর উভয়ই জগৎ-সৃষ্টিাদির নিমিত্ত কারণ—ইহাই বক্তব্য। তাৎপর্য্য এই যে, জীবের কৰ্ম্ম-জগৎ ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মকে অপেক্ষা না করিয়া ঈশ্বরই স্বেচ্ছানুসারে জগতের সৃষ্টি ও সংহার করিলে তাঁহার বৈষম্য (পক্ষপাত) এবং নৈঘৃণ্য (নির্দ্দয়তা) দোষের অপরিহার্য্য আপত্তি হয়। সুতরাং ঈশ্বর জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মানুসারেই জগতের সৃষ্টিাদি করেন অর্থাৎ তিনি জীবের ধৰ্ম্মাধৰ্ম্ম-সাপেক্ষ কর্তা—ইহাই সিদ্ধান্ত। বেদান্তদর্শনে ভগবান্ বাদরায়ণও বলিয়াছেন—“বৈষম্য নৈঘৃণ্যে, ন, সাপেক্ষত্বাৎ তথাহি দর্শয়তি” ॥২।১।৩৪॥*

বস্তুতঃ শ্রুতি স্পষ্ট বলিয়াছেন—“এষ হেব সাধু কৰ্ম্ম কারয়তি তং য-মেভ্যো লোকেভ্য উন্নিনীষতে। এষ হেবাসাধু কৰ্ম্ম কারয়তি, তং য মধোনিনীষতে” (কৌষীতকী ব্রাহ্মণ ৩।৮)। “পুণ্ড্রো বৈ পুণ্ড্রেন কৰ্ম্মণা ভবতি, পাপঃ পাপেন”

* ভাষ্যকার শঙ্কর ব্যাখ্যা করিয়াছেন,—“বৈষম্যনৈঘৃণ্যে বেদরস্তু প্রসজ্ঞোতে। কস্মাৎ? সাপেক্ষত্বাৎ। যদি হি নিরপেক্ষঃ কেবল ঈশ্বরো বিষম্যং সৃষ্টিং নিশ্চিনীষতে, স্মাতা মেতৌ দোষৌ বৈষম্যং নৈঘৃণ্যক, নতু নিরপেক্ষস্ত নিদ্ব্যতীত্ব মন্তি। সাপেক্ষো হীশ্বরো বিষম্যং সৃষ্টিং নিশ্চিনীষতে। কিমপেক্ষত ইতি চেৎ? ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মা বপেক্ষত ইতি বদামঃ। অতঃ স্জয়মান-প্রাণি-ধৰ্ম্মাধৰ্ম্মাপেক্ষা বিষম্য সৃষ্টিরিত্যি নায় নীষরস্তা-পরাধঃ।”

(বৃহদারণ্যক ৩।২।১৩)। “কর্মাধ্যক্ষঃ সর্বভূতা-ধিবাসঃ” (শ্বেতাশ্বতর ৬।১১)। “স বা এষ মহানজ আত্মানাদো বস্তুদানঃ” (বৃহদারণ্যক ৪।৪।২৪)।

ফলকথা, পরমেশ্বরই জীবকে সাধু ও অসাধু কর্ম করাইতেছেন। জীব, কর্মের কর্তা, ঈশ্বর সেই সমস্ত কর্মেরই কারয়িতা অর্থাৎ হেতুকর্তা বা প্রযোজক কর্তা। আর তিনিই জীবের সর্বকর্মাধ্যক্ষ অর্থাৎ সমস্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা এবং তিনিই জীবের “বস্তুদান” অর্থাৎ সর্বকর্মের ফল-দাতা। সুতরাং জীবের কর্ম-জগৎ ধর্মাদ্বন্দ্বরূপ অদৃষ্ট যে, নিজেই তাহার ফলদান করে, তাহাতে ঈশ্বর অনাবশ্যক—ইহা শ্রুতির সিদ্ধান্ত নহে। কিন্তু সেই ঈশ্বরের অল্পগ্রহেই অর্থাৎ সর্ব জীবের সমস্ত অদৃষ্টে তাহার অধিষ্ঠানবশতঃই সেই সমস্ত অদৃষ্ট ফলজনক হয়—ইহাই শ্রুতির সিদ্ধান্ত। মহর্ষি গৌতম পূর্বোক্ত তৃতীয় সূত্রের দ্বারা উক্ত শ্রোত সিদ্ধান্তই প্রকাশ করিয়াছেন। ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও গৌতমের উক্ত রূপই তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন।†

গৌতম-মতের ব্যাখ্যাতা মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য “ত্ৰায়কুস্তমাঞ্জলি”র প্রথম স্তবকে বিচার পূর্বক যুক্তির দ্বারাও ইহা সমর্থন করিয়াছেন যে, জীবের শুভাশুভ কর্মজগৎ ধর্মাদ্বন্দ্বরূপ অদৃষ্ট অবশ্য স্বীকার্য্য। সুতরাং জীবের সেই অদৃষ্ট-সমষ্টির অধিষ্ঠাতৃস্বরূপে নিত্য সর্বজ্ঞ ঈশ্বর অবশ্য স্বীকার্য্য। তাৎপর্য্য এই যে, যেমন কুঠার প্রভৃতি অচেতন পদার্থ কোন চেতন পুরুষের অধিষ্ঠানবশতঃই ছেদনাদি ক্রিয়ার কারণ হয়; তদ্রূপ, জীবের অদৃষ্টসমষ্টিরূপ অচেতন পদার্থও কোন চেতন পুরুষের অধিষ্ঠানবশতঃই জগৎসৃষ্টিাদির কারণ হইতে পারে। চেতন পুরুষের অধিষ্ঠান ব্যতীত অচেতন পদার্থ কখনই কার্য্য-জনক হয় না। কিন্তু অসর্বজ্ঞ জীব কখনই তাহার অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা হইতে পারে না। সুতরাং যিনি অনাদিকাল হইতে অসংখ্য জীবের অসংখ্য প্রকার অসংখ্য অদৃষ্টের প্রত্যক্ষ করিতেছেন এবং কোন্ সময়ে কোন্ স্থানে কোন্ অদৃষ্টের কিরূপ ফল হইবে, ইহাও প্রত্যক্ষ করিতেছেন, এমন কোন সর্বদর্শী পুরুষ অবশ্য স্বীকার্য্য। তিনিই জীবের সমস্ত অদৃষ্টের অধিষ্ঠাতা। সুতরাং তিনিই জীবের সর্বকর্মের ফল-দাতা। তাই শ্রুতি তাঁহাকেই বলিয়াছেন—“কর্মাধ্যক্ষঃ সর্বভূতাধিবাসঃ”।

† “পুরুষকারমীশ্বরোহমৃগুহাতি কলায় পুরুষশ্চ যতমানশ্চেষ্বরঃ ফলং সম্পাদয়তীতি। যদা ন সম্পাদয়তি, তদা পুরুষকর্মাফলং ভবতীতি। তস্মাদীশ্বর-কারিত্বদ্বাদহেতুঃ পুরুষকর্মাভাবে কলানি-প্তভেরিতি।” উক্ত সূত্রের ভাষ্য।

পূর্বোক্ত শ্রীত সিদ্ধান্তে পরমেশ্বর সাধু কর্ণের শ্রায় অসাধু কর্ণেরও কারয়িতা। কারণ, পূর্বজন্মের যে কর্ণের ফলে ইহ জন্মে যে জীব, যে অসাধু কর্ণ করিয়া যে কালে তাহার যে ফলভোগ করিবে, তাহা সর্বজীবের সর্বকর্মাধ্যক্ষ সর্বজ্ঞ সেই পরমেশ্বরই জানেন এবং তিনিই জীবের সেই কর্ণেরও ফল-দাতা। স্মতরাং জীবের পূর্বজন্মকৃত সেই কৰ্ম্মানুসারে জীবকে সেই কর্ণফল-দানের জ্ঞাত তিনি জীবকে সেই জন্মে সেই অসাধু কর্ণও করান এবং জীবের পূর্ব পূর্ব জন্মের সেই সমস্ত কর্ণও তিনি তৎপূর্ব-পূর্বজন্মের কৰ্ম্মানুসারেই করাইয়াছেন। সৃষ্টিপ্রবাহ বা জীবের সংসার অনাদি—ইহা পূর্বে বলিয়াছি। সমস্ত জীবের সমস্ত জন্মেই বিচিত্র শরীরসৃষ্টি যে, তাহাদিগের পূর্বজন্মকৃত কর্ণের ফলকর্মাধ্যক্ষজ্ঞ—এই সিদ্ধান্ত প্রকাশ করিতে মহর্ষি গৌতমও পূর্বে বলিয়াছেন—**পূর্বকৃত-কলানুবন্ধান্ততুৎপত্তিঃ।** ৩।২।৬।*

কিন্তু ঈশ্বর জীবের সর্বকর্ণের কারয়িতা হইলেও জীব নিজে তাহার কৰ্ত্তা। স্মতরাং যে অবস্থায় যে সমস্ত মানবের পক্ষে যে সমস্ত কর্ণ পাপজনক বলিয়া নির্দিষ্ট আছে, তাহারা ঈশ্বর-প্রেরিত হইয়া সেই কর্ণ করিলেও তজ্জ্ঞ তাহাদিগের অপরাধ বা পাপ অবশ্যই হইবে। নচেৎ ঈশ্বর-প্রেরিত হইয়া সাধু কর্ণ করিলে তজ্জ্ঞ পুণ্যই বা হইবে কেন? স্মতরাং যেমন পিতার আদেশে বাধ্য হইয়া পুত্র কোন কুর্কর্ম্ম করিলে তাহারও তজ্জ্ঞ অপরাধ হয় এবং সে জ্ঞাত তাহার পক্ষেও রাজদণ্ডের ব্যবস্থা আছে; তদ্রূপ, মানবগণ ঈশ্বর-প্রেরিত হইয়া অসাধু কর্ণ

* কেহ কেহ বলেন যে, গৌতমের মতে সর্বজ্ঞ ঈশ্বর জীবের অতীত শুভাশুভ কৰ্ম্মানুসারেই জগতের কৰ্ত্তা এবং জীবের সুখ-দুঃখ-বিধাতা, অর্থাৎ গৌতম শুভাশুভ কৰ্ম্মজন্তু ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম নামক আশ্রয়ণ স্বীকার করেন নাই। কিন্তু উক্ত সূত্রে গৌতম “পূর্বকৃত” শব্দের পরে “কল” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন, ইহা লক্ষ্য করিতে হইবে। ভাষ্যকার বাস্তবায়নও উক্তসূত্রে “পূর্বকৃত” শব্দ ও “কল” শব্দের অর্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“পূর্বশরীরে বা প্রবৃত্তিক্রিয়া-বুদ্ধিশরীরান্তলক্ষণা, তৎপূর্বকৃত্ত কৰ্ম্মোক্ত, তন্ত কল তজ্জনিতো ধর্ম্মাধর্ম্মো।” পরন্তু গৌতম শ্রায়দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ে প্রথমেও “শরীরদাহে পাতকাত্তাবাং” (১।৪) এই সূত্রে “পাতক” শব্দের দ্বারা অধর্ম্মের উল্লেখ করিয়াছেন। পরে তৃতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আত্মিক ৪১শ সূত্রেও সংস্কারের উদ্বোধকসমূহের উল্লেখ করিতে সর্বশেষে ধর্ম্ম ও অধর্ম্মেরও উল্লেখ করিয়াছেন। স্মতরাং নৈয়ায়িক সম্প্রদায় গৌতমের সূত্রানুসারেই ধর্ম্ম ও অধর্ম্মকে জীবজ্ঞার গুণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বৈশেষিক ধর্ম্মের পঞ্চম ও ষষ্ঠ অধ্যায়ে মহর্ষি কণাদও ধর্ম্ম ও অধর্ম্মরূপ অদৃষ্টের উল্লেখ করিয়াছেন। বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ প্রভৃতিও ধর্ম্ম ও অধর্ম্ম জীবজ্ঞার গুণ বলিয়া গিয়াছেন।

করিলেও তজ্জন্ম তাহাদিগের অপরাধ অবশ্যই হইবে এবং ইন্দ্ৰও তাহাদিগের পূৰ্ব্ব-পূৰ্ব্বকৃত কৰ্ম্মানুসারেই তাহাদিগকে অনাদিকাল হইতেই যথাকালে সেই সমস্ত অসাধু কৰ্ম্মেও প্রেরিত করিতেছেন। কারণ, তিনিই জীবের সৰ্ব্বকৰ্ম্মের ফল-দাতা।

বেদান্তদৰ্শনে বাদরায়ণও সিদ্ধান্তসূত্র বলিয়াছেন—পর্য্যাপ্ত তু তচ্চক্ষতেঃ (২।৩।৪১)। ভাষ্যকার শঙ্করাচার্য্য পূৰ্ব্বে সেখানে জীবের কর্তৃত্বকে উপাধিনিষিদ্ধক অবাস্তব বলিয়া সমর্থন করিলেও পরে উক্ত সূত্রানুসারে সেই কর্তৃত্বকেও তিনি ঈশ্বরের অধীন বলিয়াছেন। জীবের কোন কৰ্ম্মেই তাহার কর্তৃত্ব স্বাধীন নহে। তাই উক্ত বেদান্ত সূত্রের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার শঙ্করও স্পষ্ট বলিয়াছেন—“সৰ্ব্বাশ্বেব প্রবৃত্তিষু ঈশ্বরোহেতুকর্থেতি শ্রুতে রবদীয়তে। তথাহি শ্রুতিৰ্ভবতি—এষ হেব সাধু কৰ্ম্ম কারয়তি”—ইত্যাদি। অর্থাৎ জীবের সমস্ত কৰ্ম্মেই অন্তর্ধ্যামী ঈশ্বর প্রযোজক কর্তা—এ বিষয়ে শ্রুতিই প্রমাণ। সুতরাং উহাই প্রকৃত সিদ্ধান্ত। আচার্য্য শঙ্কর সেখানে উহার পরবর্ত্তী বেদান্ত সূত্রের ভাষ্যে আশঙ্কিত দোষ-খণ্ডনের জন্ম স্পষ্ট বলিয়াছেন যে * জীবের কর্তৃত্ব ঈশ্বরের অধীন হইলেও জীব সেই সমস্ত কৰ্ম্ম অবশ্যই করে, নচেৎ ঈশ্বর তাহার কারয়িতা বা প্রযোজক কর্তা হইতে পারেন না। সুতরাং ঈশ্বর জীবের পূৰ্ব্ব পূৰ্ব্ব কৰ্ম্মানুসারেই অনাদিকাল হইতে জীবকে কৰ্ম্ম করাইতেছেন। জীবের সংসার অনাদি বলিয়া সমস্ত জীবের সমস্ত জন্মেই ঈশ্বর, জীবের পূৰ্ব্বজন্মকৃত কৰ্ম্মানুসারে অগ্ন কৰ্ম্মের প্রযোজক কর্তা হইতে পারেন।

পরন্তু পূৰ্ব্বোক্ত বেদান্ত সূত্রের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকার শঙ্কর ইহাও—বলিয়াছেন, “তদনুগ্রহহেতুকৈনৈব চ বিজ্ঞানেন মোক্ষসিদ্ধিৰ্ভবিতুমর্হতি”। অর্থাৎ ঈশ্বরের অনুগ্রহ-হেতুক তত্ত্ব-জ্ঞানের দ্বারাই মোক্ষ-সিদ্ধি সম্ভব হয়। কারণ উহাও শ্রুতিসিদ্ধ। তাৎপর্য্য এই যে, ঈশ্বর যাহাকে মুক্ত করিতে ইচ্ছা করেন, তাহাকে তিনিই মুক্তিসম্পাদক সাধু কৰ্ম্ম করান,—ইহাও “এষ হেব সাধু কৰ্ম্ম কারয়তি” ইত্যাদি শ্রুতি বাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে। সুতরাং জীবের সংসারের স্থায় মুক্তিও সেই ঈশ্বরের অধীন, ইহাও উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা সিদ্ধ হয়। মহর্ষি

* “ঈশ্ব দোষঃ, পরায়ন্তেহপি হি কর্তৃত্বে কারোত্তোষ জীবঃ। কুর্কন্তঃ হি তদীয়ঃ কারয়তি। অপ্যপি পূৰ্ব্বপ্রবৃত্তমপেক্ষোদানীং কারয়তি, পূৰ্ব্বতরঞ্চ প্রবৃত্তমপেক্ষা পূৰ্ব্বমকারয়তি। অনাদিকালং সংসারস্তোভাবদাং”—শারীরক-ভাষ্য ২।৩।৪২।

গৌতমও “এব হেব সাধু কৰ্ম কারায়তি”—ইত্যাদি প্রতিবাক্যমুসারেই পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সূত্রে বলিয়াছেন—**তৎকারিত্বাৎ**। সূত্রায় উক্ত বেদান্ত সূত্রের দ্বারা আচার্য্য শব্দর শেষোক্ত যে সিদ্ধান্তের ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহাও গৌতমের উক্ত সূত্রের দ্বারা সূচিত হইয়াছে, সন্দেহ নাই। বস্তুতঃ গৌতমের মতেও যে, পর-মেশ্বরের অঙ্গগ্রহেই মুক্তির কারণ তত্ত্বজ্ঞানলাভ হয়—ইহা চিরপ্রসিদ্ধ। তাই মাধবাচার্য্য প্রভৃতিও ইহা বলিয়া গিয়াছেন। *

অনেকে বলেন যে, কণাদ তাঁহার কথিত দ্রব্যাদি ষট্ পদার্থের মধ্যে এবং গৌতম তাঁহার কথিত প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের মধ্যে ঈশ্বরের উল্লেখ করেন নাই। তাঁহারা যে আত্মার উল্লেখ করিয়াছেন, তাহা জীবাত্মা। কারণ পরে আত্ম-নিরূপণে তাঁহারা জীবাত্মারই তত্ত্ব পরীক্ষা করিয়াছেন। এতদ্ব্যতীত প্রথম বক্তব্য এই যে, গৌতম প্রমেয় পদার্থের মধ্যে প্রথমে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মা উভয়েরই উল্লেখ করিয়াছেন এবং তিনি আত্মার লক্ষণ-সূত্রের দ্বারা পরমাত্মা ঈশ্বরের লক্ষণও বলিয়াছেন। শ্রায়সূত্র বৃত্তিকার বিশ্বনাথ প্রভৃতি সেইরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। পরে প্রমেয় পদার্থের ব্যাখ্যায় তাহা বলিব। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উক্ত স্থলে কোন কারণে ঈশ্বরের স্বরূপ-ব্যাখ্যা না করিলেও তাঁহার মতেও ঈশ্বরও আত্মা, তিনি জীবাত্মা হইতে ভিন্ন পরমাত্মা। কারণ, বাৎস্তায়ন পরে গৌতমের “তৎকারিত্বাদহেতুঃ”—এই সূত্রের ভাষ্যে গৌতম-সম্মত ঈশ্বরের স্বরূপ-ব্যাখ্যা করিতে বলিয়াছেন—**গুণবিশিষ্টমাত্মাস্তরমীশ্বরঃ। তস্মাত্মকত্বাৎ কল্পান্ত-রানুপপত্তিঃ।** এতৎপর্য্য এই যে, আত্মা দুই প্রকার,—জীবাত্মা ও পরমাত্মা। যিনি ঈশ্বর, তিনি আত্মারই দ্বিতীয় প্রকার। তাঁহাতেও আত্মত্ব আছে। তাই শাস্ত্রে তাঁহাকে পরমাত্মা বলা হইয়াছে। বাৎস্তায়ন পরে সেখানে আত্মার অস্তিত্ব-সাধক জ্ঞান যে, ঈশ্বরেও আছে, অর্থাৎ ঈশ্বরও জ্ঞানরূপ-গুণ-বিশিষ্ট আত্মা—ইহা সমর্থন করিয়াছেন। ফলকথা, তাঁহার মতেও ঈশ্বরও “আত্মন” শব্দের বাচ্য হওয়ায় প্রমেয় পদার্থের বিভাগসূত্রে গৌতমোক্ত “আত্মন” শব্দের দ্বারা পূর্বোক্ত

* “সর্বদর্শনসংগ্রহে” (অক্ষপাদ-দর্পনে) গৌতম-মতের ব্যাখ্যা করিতে মাধবাচার্য্যও লিখিয়াছেন—“তস্মাৎ পরিশেষাৎ পরমেশ্বরানুগ্রহবশাৎ শ্রবণাদিক্রমেণাঙ্গতত্ত্বসাক্ষাৎকারবতঃ পুরুষধোয়োরস্ত দুঃখ-নিবৃত্তিঃ সত্যজ্ঞিকী নিঃশ্রেয়সমিতি নিরবদ্যা।” শব্দরাচার্য্য-বিরচিত “সর্বসিদ্ধান্ত সংগ্রহ” নামক গ্রন্থে ‘বৈশেষিক-পক্ষ’ (২২২ পৃঃ) এবং নৈয়ায়িক পক্ষ’ ও (২২৮ পৃঃ) উক্তব্যঃ।

দ্বিবিধ আত্মাই বোধ্য। বাৎস্তায়ন সেখানে ঈশ্বরের স্বরূপ-ব্যাখ্যায় নিজমতানুসারে আরও যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন, তাহাও অবশ্য দ্রষ্টব্য।

এইরূপ বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও নববিধ দ্রব্য-পদার্থের উল্লেখ করিতে “আত্মন” শব্দের দ্বারা জীবাত্মা ও পরমাত্মা উভয়েরই উল্লেখ করিয়াছেন। নচেৎ তাঁহার পদার্থ-গণনার ন্যূনতা হয়। তাই সেখানে “উপস্কার” টীকাকার শঙ্করমিশ্রও তাহাই বলিয়াছেন এবং তিনি তাঁহার “কণাদরহস্য” গ্রন্থেও কণাদোক্ত আত্মার ব্যাখ্যা করিতে জীবাত্মা ও পরমাত্মা—এই দ্বিবিধ আত্মা বলিয়া পরে প্রমাণ দ্বারা সর্বজ্ঞ পরমাত্মার অর্থাৎ ঈশ্বরেরও অস্তিত্ব সমর্থন করিয়াছেন। প্রাচীন বৈশেষিক-চার্য্য প্রশস্তপাদও কণাদোক্ত পৃথিব্যাदि নববিধ দ্রব্যপদার্থের উল্লেখ করিয়া পরে বলিয়াছেন—“তদ্ব্যতিরেকেণাগ্নাশ্চ সংজ্ঞানভিধানাৎ”। অর্থাৎ সমস্ত পদার্থের উপদেশের নিমিত্ত প্রবৃত্ত মহর্ষি কণাদ পূর্বোক্ত নববিধ দ্রব্য-পদার্থ হইতে ভিন্ন কোন দ্রব্যের নাম না বলায় তাঁহার মতে নববিধই দ্রব্য পদার্থ।

তাহা হইলে প্রশস্তপাদের মতেও কণাদ যে, দ্রব্য পদার্থের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা পরমাত্মা ঈশ্বরকেও গ্রহণ করিয়াছেন—ইহা স্বীকার্য্য। নচেৎ প্রশস্তপাদ পরে যে সৃষ্টি-সংহার-কর্তা মহেশ্বরের উল্লেখ করিয়াছেন, তিনি তাঁহার মতে কণাদোক্ত কোন পদার্থ—ইহা বলা আবশ্যক। তাই প্রশস্তপাদের পূর্বোক্ত উক্তির সমর্থন করিতে “শ্রায়কন্দলী” টীকাকার শ্রীধরভট্ট শেষে বলিয়াছেন—“ঈশ্বরোহপি বুদ্ধিগুণহাদ্যৈব”। অর্থাৎ বুদ্ধি বা জ্ঞান যাহার গুণ, তাহা “আত্মন” শব্দের বাচ্য। নিত্যজ্ঞানরূপ বুদ্ধি যখন ঈশ্বরের গুণ, তখন ঈশ্বরও আত্মাই; তিনি আত্মা হইতে অন্য জাতীয় কোন দ্রব্য নহেন। * সুতরাং কণাদোক্ত দ্রব্য পদার্থের মধ্যে “আত্মন” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরও গৃহীত হইয়াছেন। ফলকথা, বৈশেষিক

* কণাদোক্ত রূপাদি গুণপদার্থ যে দ্রব্যপদার্থেই থাকে, ইহা গুণের লক্ষণে কণাদ নিজেই বলিয়াছেন। তন্মধ্যে সংখ্যা, পরিমাণ, পৃথক্, সংযোগ ও বিভাগ এই পঞ্চসামান্য গুণ দ্রব্য-মাত্রেরই গুণ, সুতরাং ঈশ্বরেরও গুণ—ইহা বুঝা যায়। আর জগৎ-কর্তা ঈশ্বরের—জ্ঞান, ইচ্ছা ও প্রবল এই তিনটি বিশেষ গুণ অবশ্যই আছে। তাহা হইলে রূপাদি চতুর্বিংশতি গুণের মধ্যে ঈশ্বরে অষ্ট গুণ আছে, ইহা বুঝা যায়। তাই কথিত হইয়াছে—“মহেশ্বরেহষ্টৌ”। প্রাচীন কোন সন্দেহাদয় ঈশ্বরের জ্ঞানশক্তি ভিন্ন ইচ্ছা ও প্রবল অস্বীকার করিয়া যড়গুণ বলিয়াছিলেন। উদ্যোতকর ও শ্রীধর ভট্ট উক্ত মতের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু বাচস্পতি যিহ্ম ও উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি উক্ত মত স্বীকার করেন নাই।

সম্প্রদায়ও প্রাচীন কাল হইতেই কণাদের সূত্রানুসারেই জগতের নিমিত্ত কারণ নিত্য সর্বজ্ঞ ঈশ্বর সমর্থন করিয়াছেন। তাই শারীরকভাবে (২২।৩৭) আচার্য শব্দও বলিয়াছেন—তথা বৈশেষিকান্নোহপি কেচিৎ কথঞ্চিৎ স্বপ্রক্রিয়ানুসারেণ নিমিত্তকারণমীশ্বর ইতি বর্ণয়ন্তি।

তাহা হইলে কণাদ ও গৌতম, আত্মার তত্ত্ব-পরীক্ষা করিতে পরমাত্মা ঈশ্বরেরও তত্ত্ব-পরীক্ষা করেন নাই কেন? এতদ্বস্তরে প্রথম বক্তব্য এই যে—কণাদ ও গৌতম, তাঁহাদিগের কথিত সমস্ত পদার্থেরই বিচার দ্বারা তত্ত্ব পরীক্ষা করেন নাই। কিন্তু যে সমস্ত পদার্থের তত্ত্বপরীক্ষা প্রয়োজন বুঝিয়াছেন, তাহারই তত্ত্ব-পরীক্ষা করিয়াছেন। দ্বিতীয় বক্তব্য এই যে, তাঁহাদিগের মতে মুমুক্শুর নিজ আত্মার অর্থাৎ জীবাত্মার সাক্ষাৎকারই সংসার-নিদান মিথ্যা-জ্ঞানের নিবৃত্তি করিয়া মুক্তির সাক্ষাৎ কারণ হয়। তাই তাঁহারা সেই আত্মসাক্ষাৎকারের উপায়রূপে শ্রুতিবিহিত জীবাত্মার মনন যেরূপে কর্তব্য, তাহারই উপদেশের জগ্জ জীবাত্মা যে, দেহাদি ভিন্ন ও নিত্য—এই বিষয়েই বিশেষরূপে অহুমান প্রমাণরূপ যুক্তি প্রদর্শন করিয়া গিয়াছেন। স্তরাতঃ সেখানে পরমাত্মা ঈশ্বরের তত্ত্ব পরীক্ষা না করায় তাঁহারা যে, ঈশ্বর-তত্ত্বজ্ঞানের আবশ্যকতা স্বীকার করিতেন না—ইহা প্রতিপন্ন হয় না। তৃতীয় বক্তব্য এই যে—গৌতম শ্রী-দর্শনের চতুর্থ অধ্যায়ে পূর্বোক্ত তিন সূত্রের দ্বারা সংক্ষেপে ঈশ্বরতত্ত্ব-পরীক্ষাও করিয়াছেন এবং কণাদও জীবাত্মার পরীক্ষার পূর্বেই দ্বিতীয় অধ্যায়ে অত্র প্রসঙ্গে পরমাত্মা ঈশ্বর বিষয়ে অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করায় তদ্বারা সামান্ততঃ ঈশ্বরের তত্ত্বপরীক্ষাও করিয়াছেন। তাই পরে তৃতীয় অধ্যায়ে আত্মার তত্ত্বপরীক্ষা করিতে তিনি কেবল জীবাত্মারই তত্ত্ব-পরীক্ষা করিয়াছেন।

এখন কণাদ কি প্রসঙ্গে কিরূপে ঈশ্বরবিষয়ে অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন, তাহাও এখানে সংক্ষেপে বলিতেছি। কণাদ বায়ুর অস্তিত্ব-সাধক অহুমান প্রদর্শন করিয়া তাহার “বায়ু” এই সংজ্ঞা-বিষয়ে প্রমাণ প্রকাশ করিতে সূত্র বলিয়াছেন—**ভস্মাঙ্গমিকং** (২।১।১৭)। অর্থাৎ পূর্বোক্তরূপ অহুমান প্রমাণের দ্বারা বায়ু পদার্থের অস্তিত্ব সিদ্ধ হইলেও উহার নাম যে, ‘বায়ু’ ইহা সিদ্ধ হয় না। অতএব উহার ‘বায়ু’ এই নাম “আগমিক” অর্থাৎ আগমসিদ্ধ। অর্থাৎ বেদ ব্যতীত স্বতন্ত্র কোন অহুমান প্রমাণের দ্বারা ‘বায়ু’ এই নাম জানা যায় না। কণাদ ইহার পরেই দুইটি সূত্র বলিয়াছেন—

সংজ্ঞাকর্ম অস্মদ্বিশিষ্টানাং লিঙ্গং ॥ ২।১।১৮ ॥

প্রত্যক্ষ-প্রবৃত্ত্বাৎ সংজ্ঞা-কর্মণঃ ॥ ২।১।১৯ ॥

প্রথম সূত্রের দ্বারা কণাদ বলিয়াছেন যে, ‘বায়ু’ প্রভৃতি পদার্থের যে—সংজ্ঞাকর্ম অর্থাৎ নামকরণ, তাহা “অস্মদ্বিশিষ্ট” অর্থাৎ আমাদের হইতে বিশিষ্ট পুরুষের ‘লিঙ্গ’ অর্থাৎ অস্তিত্ব-সাধক। দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা ইহা বুঝাইতে কণাদ বলিয়াছেন যে, যেহেতু সংজ্ঞাকর্ম অর্থাৎ পদার্থের নামকরণ কর্তার প্রত্যক্ষ-জ্ঞাত। তাৎপর্য এই যে, ঐ সমস্ত পদার্থের প্রত্যক্ষ ব্যতীত প্রথমে উহার নাম-নির্দেশ করা যায় না। অতএব বেদোক্ত ‘বায়ু’ প্রভৃতি বহু নাম দ্বারা সিদ্ধ হয় যে, ঐ সমস্ত নামের প্রতিপাত্ত পদার্থের প্রত্যক্ষকারী পুরুষই সেই নাম বলিয়াছেন। তাহা হইলে যিনি সর্ব প্রথমে বেদে ঐ সমস্ত নাম বলিয়াছেন, সেই বেদ-কর্তা আদিগুরু সর্বজ্ঞতা নিত্য-সিদ্ধ—ইহা স্বীকার্য। কারণ, বেদ-রচনার পূর্বে অত্ন কোন উপায়েই কেহ সর্বজ্ঞতা লাভ করিয়া বেদোক্ত ঐ সমস্ত নাম বলিতে পারেন না।

কণাদের পূর্বোক্ত প্রথম সূত্রে “অস্মদ্বিশিষ্টানাং” এই বহুবচনান্ত পদের দ্বারা মহেশ্বর ও ব্রহ্মাদি ঈশ্বর তাঁহার বুদ্ধিস্ব—ইহাও বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু কণাদ পূর্বে বলিয়াছেন—তদ্বচনাদান্নায়প্রামাণ্যং। (১।১।১৩) উদয়নাচার্য্য উক্ত সূত্রে “তদ্” শব্দের দ্বারা ঈশ্বরই গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন “তেন ঈশ্বরেণ প্রণয়নাং।” কিন্তু “আয়কন্দলী” টীকায় (২।১৬ পৃঃ) শ্রীধর ভট্ট উক্ত সূত্রে “তদ্” শব্দের দ্বারা কণাদের বুদ্ধিস্ব কি—ইহা বুঝাইতে কণাদের শেষোক্ত সূত্র বলিয়া, “অস্মদ্বিশিষ্টস্ত লিঙ্গ মুখেঃ” এইরূপ একটি সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। সেখানে তাঁহার ব্যাখ্যার দ্বারা উক্ত সূত্রে “অস্মদ্বিশিষ্টস্ত” এই পাঠই প্রকৃত বুঝা যায়। উক্ত সূত্রে একবচনান্ত “ঋষি” শব্দের উল্লেখ লক্ষ্য করা আবশ্যক। উক্ত “ঋষি” শব্দের দ্বারা বেদ-কর্তা পরমেশ্বরই কণাদের বুদ্ধিস্ব—ইহা বুঝিবার কোন বাধা নাই। কারণ, “ঋষি” শব্দের একটি অর্থ—বেদার্থের দ্রষ্টা। পরমেশ্বরই সকল বেদার্থের আদি দ্রষ্টা ও সকলের আদি গুরু।

অবশ্য প্রচলিত বৈশেষিক দর্শনে উক্ত রূপ সূত্র পাওয়া যায় না। কিন্তু কণাদের অনেক সূত্র যে, বিলুপ্ত হইয়াছে—ইহাও নানা কারণে বুঝা যায়। বাহা হউক, ফলকথা, কণাদ কোন সূত্রে জগৎ-কর্তা ঈশ্বরের নাম বিশেষের উল্লেখ না করিলেও তদ্বারা প্রতিপন্ন হয় না যে, তিনি ঈশ্বর সম্বন্ধে কোন কথা বলেন নাই। কারণ,

ঈশ্বর বিষয়ে অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিলে তাহাতে ঈশ্বরের নাম বলা যায় না। সর্বজ্ঞ বা বেদ-কর্তৃত্বাদিরূপেই ঈশ্বরের অহুমান হইতে পারে। তাই কণাদ পূর্বোক্তরূপেই অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন। মহর্ষি পতঞ্জলিও যোগদর্শনে “তত্র নিরতিশয়ং সর্বজ্ঞবীজং” (১।২৫) এই সূত্রের দ্বারা নিজ মতানুসারে নিত্য-সর্বজ্ঞ ঈশ্বরের অস্তিত্ব-সাধক অহুমান প্রমাণই প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু তদ্বারা সেই ঈশ্বরের নাম ও অগাধ্য সমস্ত তত্ত্বের বিশেষ জ্ঞান হয় না। তাই ভাষ্যকার ব্যাসদেব সেখানে বলিয়াছেন—“তস্মাৎ সংজ্ঞাদিবিশেষ-প্রতিপত্তিরাগমতঃ পর্য্যবেক্ষা”। অর্থাৎ সেই ঈশ্বরের নাম ও অগাধ্য তত্ত্ব বেদাদি শাস্ত্র হইতে জানিতে হইবে। বৈশেষিক দর্শনের পূর্বোক্ত স্থলে কণাদেরও উক্তরূপ তাৎপর্য বুঝা যায়। পরন্তু সেখানে পরে কণাদের তস্মাদ্ভাগমিকং—এই পূর্বোক্ত সূত্রের অণুবৃত্তি বুঝিয়া কণাদ যে, বায়ুর শ্রায় ঈশ্বরের নামাদিও “আগমিক” বলিয়া বেদাদি শাস্ত্র হইতেই তাহা জানিতে বলিয়াছেন—ইহাও অবশ্য বুঝা যায়। সূত্রগ্রন্থে কোন কোন স্থলে পূর্বকথিত সূত্রেরও পরে অণুবৃত্তি, সূত্রকারের অভিমত থাকে এবং সূত্রকার ঋষিদিগের স্বাক্ষর সূত্রের দ্বারা বহু অর্থ সূচিত হয়, এই জগাই উহার নাম সূত্র। *

পরন্তু ইহাও জানা আবশ্যক যে, কোন শাস্ত্রকার শাস্ত্রান্তরোক্ত যে সমস্ত মতের খণ্ডন করেন নাই, অথবা যে সমস্ত মত তাঁহার মতের অবিরুদ্ধ, তাহা তাঁহার নিজেরও সম্মত—ইহা “অহুমত” নামক ‘তত্ত্বযুক্তি’র দ্বারা বুঝা যায়। “স্বশ্রুতসং-হিতার”উত্তরতন্ত্বে তত্ত্বযুক্তি অধ্যায়ে ৩২ প্রকার তত্ত্বযুক্তি ও তাহার উদাহরণ কথিত হইয়াছে। কোটিল্যের অর্থশাস্ত্রের শেষেও সেই সমস্ত তত্ত্বযুক্তির উল্লেখ দেখা যায়। তন্মধ্যে একটির নাম “অহুমত”। শ্রায়দর্শনের চতুর্থ সূত্রের ভাষ্য-শেষে বাৎস্তায়নও বলিয়াছেন—“পরমতমপ্রতিষিদ্ধমহুমতমিতি হি তত্ত্বযুক্তিঃ।” তাহা হইলে জগৎকর্তা নিত্য সর্বজ্ঞ ঈশ্বর যে, কণাদেরও সম্মত—ইহা পূর্বোক্ত “তত্ত্বযুক্তি”র দ্বারাও বুঝা যায়।

কিন্তু কণাদ ও গোতমের মতে সেই ঈশ্বর যে, নিত্য জ্ঞান ও আনন্দস্বরূপ এবং বস্তুতঃ নিঃশব্দ—ইহা বুঝা যায় না। কারণ, কণাদের মতে পরমাত্মা ঈশ্বর দ্রব্য

* জীমদ্ব্যচপতি মিশ্র লিখিয়াছেন—সূত্রক বহুবর্ষ-সূচনাদ্ ভবতি। যথাহঃ—“লঘুনি সূচিতার্থানি স্বাক্ষরপদানি চ। সর্বতঃ সারভূতানি সূত্রাগাধ্যম্বর্ননীষণঃ”। ইতি।

পদার্থের অন্তর্গত, স্তত্রাং সগুণ। জ্ঞান যে, আত্মারই গুণ—ইহা গোঁতমও বিচার-পূর্বক সমর্থন করিয়াছেন। স্তত্রাং বুঝা যায় যে, তাঁহার মতেও পরমাত্মাও নিত্যজ্ঞানস্বরূপ নহেন; কিন্তু নিত্য জ্ঞান তাঁহার গুণ। সৃষ্টি-সংহার কর্তা এক তিনিই সর্বদা সর্ববিষয়ক-প্রত্যক্ষরূপ নিত্যজ্ঞানের আশ্রয়—এই অর্থে তিনি নিত্য সর্বজ্ঞ।*

গোঁতম মতের ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও বলিয়াছেন যে, জ্ঞানাদি গুণ-শূন্য ঈশ্বর কোন প্রমাণেরই বিষয় না হওয়ায় তাদৃশ ঈশ্বরকে কেহই উপপাদন করিতে সমর্থ নহেন। অর্থাৎ প্রমাণাভাবে নিগুণ নির্বিশেষ ব্রহ্ম সিকই হয় না। পরন্তু শাস্ত্র দ্বারাও ঈশ্বর যে, সর্ববিষয়ক জ্ঞানের আশ্রয়, অর্থাৎ সর্ববিষয়ক নিত্য-জ্ঞান তাঁহার গুণ—ইহাই বুঝা যায়। বাৎস্তায়নের তাৎপর্য এই যে “যঃ সর্বজ্ঞঃ সর্ববিদঃ স্তত্ত্ব জ্ঞানময়ঃ তপঃ” (মুণ্ডক ১।১।২)—এই শ্রুতি বাক্যের দ্বারা ঈশ্বর যে, সামান্যতঃ ও বিশেষতঃ সর্ববিষয়ক নিত্য জ্ঞানের আশ্রয়—ইহাই বুঝা যায়। পরন্তু বায়ুপুরাণের দ্বাদশ অধ্যায়েও মহেশ্বরের ষড়্ভুজের বর্ণনায় সর্বজ্ঞতাকে তাঁহার প্রথম অঙ্গ বলা হইয়াছে এবং জ্ঞান প্রভৃতি দশটি অব্যয় পদার্থ যে, সতত তাঁহাতে বর্তমান আছে, ইহাও পরে কথিত হইয়াছে। যোগ-দর্শন-ভাষ্যের (১।২৫) টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও বায়ুপুরাণের সেই সমস্ত বচন উদ্ধৃত করিয়াছেন। ঈশ্বরের সেই জ্ঞানরূপ গুণও অব্যয় বা নিত্য। তাই বায়ুপুরাণে কথিত হইয়াছে—“অব্যয়ানি দশৈতানি নিত্যং তিষ্ঠন্তি শব্দরে”।

পরন্তু বিষ্ণু-পুরাণে কথিত হইয়াছে—“সদ্বাদয়ো ন সন্তীশে যত্র চ প্রাকৃত্য গুণাঃ” (১।২।৪৩)। ইহার দ্বারা বুঝা যায় যে—সদ্ব, রজঃ ও তমঃ, এই ত্রিগুণ এবং অত্র কোন প্রাকৃত গুণ পরমেশ্বরে নাই। রামানুজ প্রভৃতি বৈষ্ণবাচার্য্যগণও পরমেশ্বরের সম্বন্ধে শাস্ত্রোক্ত নিগুণ বাদের উক্তরূপ অর্থই বলিয়াছেন। শ্বেতাশ্বতর উপনিষদে “সাক্ষী চেতাঃ কেবলো নিগুণশ্চ” এই বাক্যে এবং শাস্ত্রে অত্রও “নিগুণ” প্রভৃতি শব্দের উক্তরূপ অর্থই বুঝিতে হইবে।

বস্তুতঃ “গুণ” শব্দের নানা অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে। ‘সদ্ব’, ‘রজঃ’ ও ‘তমঃ’—

* “ষড়্‌দর্শনসমুচ্চয়” গ্রন্থে নৈয়ায়িক মত-ব্যাখ্যারস্তে জৈন পণ্ডিত হরিভদ্র সুরিও বলিয়াছেন—
“আক্ষপাদ-মতে দেবঃ-সৃষ্টি-সংহারকৃচ্ছিবঃ। বিহুর্নিত্যৈকসর্বজ্ঞো নিত্যবুদ্ধিসমাশ্রয়ঃ।” উক্ত শ্লোকে
“আক্ষপাদ” শব্দের অর্থ—অক্ষপাদমতাবলম্বী নৈয়ায়িক। হেমচন্দ্রসুরি “অভিধান-চিন্তামণি” গ্রন্থে
বলিয়াছেন—“নৈয়ায়িক-চাক্ষপাদঃ।”

এই নামত্রেয় শাস্ত্রোক্ত ত্রিগুণ ও “গুণ” শব্দের সুপ্রসিদ্ধ অর্থ। কোষকার অমর সিংহও বলিয়াছেন—“গুণাঃ সত্ত্বং রজস্তমঃ।” পরমেশ্বর উক্ত ত্রিগুণাতীত। কিন্তু তিনি উক্ত ত্রিগুণাত্মিক। প্রকৃতিকে অপেক্ষা করিয়া তদনুসারেই সৃষ্টাদি কার্য করেন। নব্য নৈয়ায়িকগুরু গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও “তত্ত্ব চিন্তামণি”র মঙ্গলাচরণ শ্লোকে প্রথমে বলিয়াছেন—“গুণাতীতোহপীশ ত্রিগুণ-সচিব দ্ব্যক্ষরময়ঃ।” সেখানে ‘রহস্য’ টীকাকার মথুরানাথ তর্কবাগীশ বলিয়াছেন—“সত্ত্বাদয়শ্চ শাস্ত্র-নয়ে সৃষ্টি-স্থিতি-প্রলয়োৎপাদক। অদৃষ্টভেদা এবোতি না-প্রসিদ্ধিঃ।” অর্থাৎ নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতে সৃষ্টি, স্থিতি ও সংহারের জনক জীবগত অদৃষ্ট-বিশেষই শাস্ত্রে ‘সত্ত্ব’ ‘রজঃ’ ও ‘তমঃ’—এই নাম ত্রেয় কথিত হইয়াছে। পরমেশ্বরে উহা না থাকায় তিনি গুণাতীত বা নিগুণ বলিয়া কথিত হইয়াছেন। গঙ্গেশের পূর্ববর্তী উদয়নাচার্যের কথার দ্বারাও বুঝা যায় যে, নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতে সর্বজীবের অদৃষ্টসমষ্টিই ত্রিগুণাত্মিক। প্রকৃতি এবং উহা ‘মায়ী’ ও ‘অবিদ্যা’ নামে কথিত হইয়াছে। * সে যাহা হউক, মূলকথা কণাদ ও গৌতমের মতে পরমেশ্বর নিত্য-জ্ঞানস্বরূপ নহেন, কিন্তু তিনি নিত্যজ্ঞানের আশ্রয়।

সত্য বটে, শ্রুতি বলিয়াছেন—“বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম”। কিন্তু কণাদ ও গৌতমের মতে জ্ঞান ও আনন্দ, বিরুদ্ধ-স্বভাব পদার্থ বলিয়া, যাহা জ্ঞানস্বরূপ, তাহা আনন্দ-স্বরূপ হইতে পারে না। সাংখ্যসূত্রকার স্পষ্ট বলিয়াছেন—“নৈকশ্রানন্দ-চিদ্রূপত্বে দ্বয়োর্বিরোধাতঃ”। “দুঃখনিবৃত্তের্গৌণঃ” (৫।৬৭)। অর্থাৎ আত্মা নিরবচ্ছিন্ন-দুঃখাভাব-বিশিষ্ট—এই অর্থেই তাহাতে “আনন্দ” শব্দের গৌণ প্রয়োগ হইয়াছে।

* “শ্রায়কুহ্মাঞ্জলি”র প্রথম স্তবকের শেষ শ্লোকে মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে, জীবগণের বিচিত্র যে সমস্ত অদৃষ্ট, তাহা সৃষ্টাদি কার্যে পরমেশ্বরের সহকারি-কারণরূপ শক্তিবিশেষ। উহা অতি দুজ্ঞেয় বলিয়া শাস্ত্রে “মায়ী” নামে এবং সৃষ্টাদি কার্যে মূল বা প্রধান কারণ বলিয়া “প্রকৃত” নামে এবং উহা তত্ত্বজ্ঞানরূপ বিদ্যা-নাশ বলিয়া “অবিদ্যা” নামেও কথিত হইয়াছে। বিষ্ণু পুরাণেও উক্ত হইয়াছে—“অবিদ্যা কর্মসংজ্ঞাহত। তৃতীয়া শক্তিরিহ ততঃ” (৬।৭৬)। অর্থাৎ জীবের কর্ম বা অদৃষ্টরূপ যে অবিদ্যা, তাহা পরমেশ্বরের তৃতীয় শক্তি। বস্তুতঃ শাস্ত্রে “মায়ী”, “প্রকৃতি” ও “অবিদ্যা” শব্দের অনেক অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে। পরমেশ্বরের যে অষ্টাটন-পটীয়াসী ইচ্ছা শক্তি, তাহাও “মায়ী” নামে কথিত হইয়াছে। উদয়নাচার্য প্রভৃতির মতে উহারই নাম “আত্ম-মায়ী”। আর পরমেশ্বর জীবের অদৃষ্টসমষ্টিরূপ “গুণমায়ী”র অধিষ্ঠাতা—এই অর্থেও শ্রুতি তাঁহাকে “মায়ী” বলিয়াছেন। “তস্মান্মায়ী স্বজতে বিশ্বমেতৎ”। “মায়ীস্তু প্রকৃতিঃ বিদ্যাম্মায়িনন্ত মহেশ্বরঃ” (বেতাখতর উপ)

কিন্তু আত্মা আনন্দ স্বরূপও নহে, তাহাতে আনন্দরূপ গুণও নাই। আত্মার সগুণত্ববাদী গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের অনেক গ্রন্থকারও “বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম” এই শ্রুতিবাক্যে “আনন্দং” এই ক্লীবলিঙ্গ প্রয়োগের দ্বারা ব্রহ্ম আনন্দবিশিষ্ট (আনন্দস্বরূপ নহেন) এবং তাঁহার সেই আনন্দও নিরবচ্ছিন্ন নিত্য দুঃখাভাবরূপ—ইহা বলিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক-গুরু উদয়ানাচার্য্য “কুসুমাজ্জলি”র শেষে—দ্বিতীয় শ্লোকে পরমেশ্বরকে **আনন্দনিধি** বলিয়াছেন। “গ্রায়মঞ্জরী”কার জয়স্তুভট্ট সমর্থন করিয়াছেন যে, পরমেশ্বর নিত্য-সুখ-বিশিষ্ট। পরে নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিও উহাই স্বীকার করিয়াছেন এবং তিনি তাঁহার “দীপ্তি”র মঙ্গলাচরণ শ্লোকেও বলিয়াছেন—**অখণ্ডানন্দবোধায় পূর্ণায় পরমাত্মনে**। ‡

উদয়ানাচার্য্যের পূর্বে সর্ব-তত্ত্ব-স্বতন্ত্র বাচস্পতি মিশ্র নৈয়ায়িক মতের সমর্থন করিতে “গ্রায়বার্ত্তিক-তাৎপর্য্যটীকা”র (চতুর্থ অঃ ২য় আঙ্কিকের প্রারম্ভে) লিখিয়াছেন—“বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্মেতি শ্রুতিরানন্দ-চৈতন্য-শক্ত্যভিপ্রায়া”। অর্থাৎ এই মতে পরব্রহ্ম বিজ্ঞান ও আনন্দ-স্বরূপ নহেন, কিন্তু তিনি নিত্য চৈতন্যশক্তি-বিশিষ্ট ও নিত্য আনন্দশক্তি-বিশিষ্ট—ইহাই উক্ত শ্রুতিবাক্যের তাৎপর্য্য। পরমেশ্বরের স্বাভাবিক অনন্ত শক্তির মধ্যে তাঁহার চৈতন্যশক্তি ও আনন্দশক্তিই প্রধান, ইহা প্রকাশ করিতেই শ্রুতি তাঁহার স্বরূপ বর্ণনে পূর্বোক্ত তাৎপর্য্যে বলিয়াছেন—“বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম”। এই মতে পরমেশ্বরের সেই স্বাভাবিক চৈতন্যশক্তি ব্যতীত জীবের কখনই চৈতন্য জন্মিতে পারে না এবং তাঁহার সেই স্বাভাবিক আনন্দ শক্তি ব্যতীত জীবের কখনই কোন আনন্দ জন্মিতে পারে না।

‡ রঘুনাথ শিরোমণির উক্ত উক্তি উদ্ধৃত করিয়া কেহ অনেকবার তাঁহাকে অদ্বৈতমতানুরাগী বলিয়া সমর্থন করিয়াছেন। পরে তিনি আবার তাঁহার “অদ্বৈতসিদ্ধির” ভূমিকায় (১৯৫ পৃষ্ঠায়) ইহাও লিখিয়াছেন যে, “জগদীশ অদ্বিতীয় নৈয়ায়িক হইলেও, অদ্বৈত বেদান্তের অনুরাগী ছিলেন। কারণ, শিরোমণির “অখণ্ডানন্দবোধায়” পদের অদ্বৈতপর ব্যাখ্যাই করিয়াছেন।” কথাটা কিন্তু একেবারেই অসত্য। কারণ টীকাকার জগদীশ প্রথমেই শিরোমণির ঐ বাক্যের ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“অখণ্ডে নিত্যো আনন্দ বোধো যন্ত তস্মৈ”। আর রঘুনাথ শিরোমণি নিজেই যে, “আজ্ঞাতস্ব-বিবেক”র টীকার শেষে “বিজ্ঞানমানন্দং ব্রহ্ম”—এই শ্রুতি বাক্যের দ্বারা সর্বজ্ঞ পরমেশ্বর নিত্য জ্ঞান ও নিত্য আনন্দই সমর্থন করিয়াছেন—ইহাও দেখা আবশ্যক। সুতরাং তাঁহার মঙ্গলাচরণ শ্লোকে “অখণ্ডানন্দবোধায়”—এই বিশেষণ পদে যাহাতে নিত্য আনন্দ ও নিত্য জ্ঞান আছে, এই অর্থে বহুব্রীহি সমাসই তাঁহার অভিপ্রেত, বুঝা যায়।

কালে তাঁহার দর্শন পাইয়া জ্ঞানলাভ ও মুক্তিলাভ করেন। তাই শ্রীভগবান্ পরে বলিয়াছেন—

“অন্তে হ্যেব মজ্জানন্তঃ শ্রদ্ধাগ্ৰেভ্য উপাসতে ।

তেহপি চাতিতরন্ত্যেব মৃত্যুং শ্রুতিপরায়ণাঃ ॥”

গীতা—১৩/২৫ ।

আর করুণাময় তিনিই বলিয়াছেন—যে যথা মাং প্রপত্ত্বন্তে তাংস্তথৈব ভজাম্যহম্ । (গীতা—৪।১১) স্ততরাং যে কোন প্রকারেই হউক, তাঁহার শরণাগত হইয়া তাঁহাকে আত্ম-নিবেদন করিলেই তিনি তখন তাঁহার প্রকৃত স্বরূপ দর্শন করান। তাঁহাকেই প্রাপ্ত হইবার জন্ত নানা সাধক নানা পথে যাত্রা করিয়াছেন। কারণ, মানবগণের রুচির বৈচিত্র্যবশতঃ সকল পথেই সকলের রুচি ও অধিকার সম্ভব হয় না। কিন্তু যেমন বর্ষাকালে সরল ও বক্র নানা পথে ধাবমান সমস্ত জলই ভিন্ন ভিন্ন পথে যাইয়াও পরে সেই এক মহাসমুদ্রকেই প্রাপ্ত হয়, তদ্রূপ সাধকগণ নিজ নিজ বিচিত্র রুচি অনুসারে আচার্য্যের উপদেশে বেদাদি শাস্ত্রোক্ত ভিন্ন ভিন্ন মতকে শ্রেষ্ঠ বলিয়া অবলম্বন করিলেও কালে সেই পরমেশ্বরে পরাভক্তির প্রভাবে সকলেই এক তাঁহাকেই প্রাপ্ত হন। তাঁহার পরম ভক্ত গন্ধর্্বরাজ পুষ্পদন্ত তাঁহারই কৃপায় ঐ মহাসত্যের উপলব্ধি করিয়া তাঁহার মহিম্ন্যঃ স্তোত্রে তাঁহাকে ঐ কথাও বলিয়াছেন। পরিশেষে আমরাও সেই পুষ্পদন্তের কথাই বলি, হে মহেশ্বর !

“ত্রয়ী সাংখ্যং যোগঃ পশুপতিমতং বৈষ্ণবমিতি

প্রভিন্নে প্রস্থানে পরমিদমদঃ পথ্য মিতি চ ।

রুচীনাম্ বৈচিত্র্যা দৃজুকুটিল নানাপথজুষাং

নৃণামেকো গম্যস্তমসি পয়সামর্গব ইব” ॥

প্রথম খণ্ড সমাপ্ত

একাদশ অধ্যায়

শ্রায়-দর্শনে প্রমাণ পদার্থের ব্যাখ্যা

এই গ্রন্থের দশম অধ্যায় পর্য্যন্ত প্রথম খণ্ডে প্রধানতঃ শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতানুসারে অনেক দার্শনিক সিদ্ধান্ত যথামতি বিচারপূর্ব্বক ব্যাখ্যাত হইয়াছে। এখন দ্বিতীয় খণ্ডে ‘শ্রায়দর্শনে’র প্রতিপাত্ত প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থের পরিচয়-প্রকাশ কর্তব্য। মহর্ষি গৌতম প্রথম সূত্র বলিয়াছেন—

“প্রমাণ-প্রমেয়-সংশয়-প্রয়োজন-দৃষ্টান্ত-সিদ্ধান্তা-

বয়ব-তর্ক-নির্ণয়-বাদ-জল্প-বিতণ্ডা-হেত্বাভাস-ছল-

জ্ঞাতি-নিগ্রহস্থানানাং তত্ত্ব-জ্ঞানান্নিঃশ্রেয়সাধিগমঃ” ॥

অর্থাৎ (১) প্রমাণ, (২) প্রমেয়, (৩) সংশয়, (৪) প্রয়োজন, (৫) দৃষ্টান্ত, (৬) সিদ্ধান্ত, (৭) অবয়ব, (৮) তর্ক, (৯) নির্ণয়, (১০) বাদ, (১১) জল্প, (১২) বিতণ্ডা, (১৩) হেত্বাভাস, (১৪) ছল, (১৫) জ্ঞাতি ও (১৬) নিগ্রহস্থানের (উক্ত ষোড়শ প্রকার পদার্থের) তত্ত্বজ্ঞান প্রযুক্ত নিঃশ্রেয়স-লাভ হয়।

এখানে প্রথমে বলা আবশ্যক যে, শ্রায়সূত্র-কার গৌতম প্রমাণাদি ষোড়শ পদার্থমাত্রবাদী অর্থাৎ তাঁহার মতে আর কোন পদার্থ নাই—এইরূপ সংস্কার অনেকের আছে। কিন্তু মহর্ষি গৌতম উক্ত প্রথম সূত্রে তাঁহার সম্মত পদার্থের কোন সংখ্যা-নিয়ম প্রকাশ করেন নাই। তাঁহার মতে যাহা কোন প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়, তাহাই সামান্যতঃ পদার্থ রূপ প্রমেয়। তাই নৈয়ায়িক সম্প্রদায় অনিয়তপদার্থবাদী বলিয়া কথিত হইয়াছেন। শ্রায়লীলাবতী গ্রন্থে (৭২২ পৃঃ) বল্লাভাচার্য্যও বলিয়াছেন—“নৈয়ায়িকানামনিয়ত-পদার্থবাদিত্বেন বিরোধোভাবাৎ।” বস্তুতঃ কণাদোক্ত দ্রব্যাদি ষট্ পদার্থ এবং অভাব পদার্থও গৌতমের সম্মত। পরে প্রমেয় পদার্থের ব্যাখ্যায় ইহা ব্যক্ত হইবে। কিন্তু নিঃশ্রেয়স-লাভের উপযোগী প্রমাণাদি ষোড়শ প্রকার পদার্থই শ্রায়দর্শনের প্রতিপাত্ত। তাই শ্রায়দর্শনের বক্তা মহর্ষি গৌতম প্রথম সূত্রে উক্ত প্রমাণাদি পদার্থেরই উদ্দেশ্য

করিয়াছেন। উক্ত সূত্রের দ্বারা আর কোন পদার্থ নাই—ইহা তাঁহার বিবক্ষিত নহে।

প্রথমে প্রতিপাত্ত পদার্থের নাম না বলিলে তাহার প্রতিপাদন বা নিরূপণ সম্ভবই হয় না। প্রতিপাত্ত পদার্থের সামান্য নাম ও বিশেষ নাম-কখনকে উদ্দেশ্য বলে। উদ্দেশ্যের পরে সেই উদ্দিষ্ট পদার্থের লক্ষণ এবং পরে সেই লক্ষণানুসারে সন্নিধি বিষয়ে বিচাররূপ পরীক্ষার দ্বারা তত্ত্ব-নির্ণয় কর্তব্য। তাই গ্রায়দর্শনের প্রবৃত্তি বা উপদেশ ব্যাপার ত্রিবিধ—(১) উদ্দেশ্য, (২) লক্ষণ ও (৩) পরীক্ষা। গ্রায়দর্শনের প্রতিপাত্ত পদার্থের মধ্যে দ্বিতীয় প্রমেয় পদার্থ সর্ব শ্রেষ্ঠ হইলেও প্রমাণ পদার্থই সকল পদার্থের ব্যবস্থাপক। কারণ, প্রমাণ ব্যতীত কিছুই সিদ্ধ হয় না। তাই মহর্ষি গৌতম প্রথম সূত্রে প্রথমে প্রমাণ পদার্থেরই উদ্দেশ্য করিয়াছেন। পরে উক্ত প্রমাণ পদার্থের বিশেষ নিরূপণের জগু উহার বিভাগ করিতে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—

প্রত্যক্ষানুমানোপমান-শব্দাঃ প্রমাণানি ॥

(১) প্রত্যক্ষ, (২) অনুমান, (৩) উপমান ও (৪) শব্দ, প্রমাণ। অর্থাৎ প্রত্যক্ষাদি নামে প্রমাণ চতুর্বিধ। কিন্তু প্রমাণ কাহাকে বলে, অর্থাৎ প্রমাণের সামান্য লক্ষণ কি? ইহা প্রথমে না বুঝিলে প্রমাণের বিশেষ লক্ষণ বুঝা যায় না। সামান্য জ্ঞান ব্যতীত বিশেষ জ্ঞান সম্ভব হয় না। স্মরণাৎ প্রাপ্ত হয় যে, মহর্ষি গৌতম তাঁহার উদ্দিষ্ট “প্রমাণ” পদার্থের সামান্য লক্ষণ না বলিয়া প্রথমেই উহার বিভাগ করিয়াছেন কেন? ভাষ্যকার প্রভৃতির ব্যাখ্যার দ্বারা পূর্বোক্ত প্রশ্নের উত্তর বুঝা যায় যে, উক্ত তৃতীয় সূত্রে শেবোক্ত প্রমাণ শব্দের দ্বারাই প্রমাণের সামান্য লক্ষণ সূচিত হওয়ায় সূত্রকার এখানে পৃথক্ করিয়া প্রমাণের সামান্য-লক্ষণ-সূত্র বলেন নাই। উক্ত একই সূত্রের দ্বারা প্রমাণের সামান্য লক্ষণ ও চতুর্বিধত্ব তাঁহার বিবক্ষিত। “গ্রায়মঞ্জরী”কার জয়ন্ত ভট্ট ইহা স্পষ্ট বলিয়াছেন—“একেনানেন সূত্রেণ দ্বয়ঞ্চাহ মহামুনিঃ। প্রমাণেষু চতুঃসংখ্যং তথা সামান্যলক্ষণং ॥”

বস্তুতঃ উক্ত প্রমাণ শব্দটি প্র-পূর্বক মা-ধাতুর উত্তর করণ বাচ্য লুট প্রত্যয় সিদ্ধ। প্র-পূর্বক ‘মা’ ধাতুর অর্থ—প্রকৃষ্ট জ্ঞান। সেই প্রকৃষ্ট জ্ঞান দ্বিবিধ,—অনুভূতি ও স্মৃতি। কিন্তু স্মৃতির করণ অনুভূতিকে স্মৃত বিষয়ে পৃথক্ প্রমাণ বলা

অনাবশ্যক। কারণ, সেই স্মৃত বিষয়ে তাহার পূর্বানুভূতির করণই প্রমাণ। কোন বিষয়ে কোন প্রমাণজন্ত পূর্বানুভূতি ব্যতীত পরে তাহার স্মৃতি হইতে পারে না। স্মতরাং উক্ত স্থলে প্র-পূর্বক ‘মা’ ধাতুর দ্বারা প্রকৃষ্ট অনুভূতিই গ্রাহ্য। তাহা হইলে “প্রমাণ” শব্দের বুৎপত্তির দ্বারা বুঝা যায়, প্রকৃষ্ট অনুভূতির করণ অর্থাৎ যদ্বারা যে বিষয়ে যথার্থ অনুভূতি জন্মে, তাহাই সে বিষয়ে প্রমাণ পদার্থ। স্মতরাং যথার্থ অনুভূতির করণই প্রমাণের সামান্য লক্ষণ, ইহা উক্ত সূত্রে “প্রমাণ” শব্দের দ্বারা সূচিত হইয়াছে। গৌতমের মতে সেই অনুভূতি চতুর্বিধ—(১) প্রত্যক্ষ, (২) অনুমিতি, (৩) উপমিতি ও (৪) শাব্দ বোধ। স্মতরাং তাহার মতে প্রত্যক্ষাদি নামে প্রমাণ চতুর্বিধ। তাই তিনি বলিয়াছেন—
প্রত্যক্ষানুমানোপমান-শব্দাঃ প্রমাণানি ॥

প্রত্যক্ষ প্রমাণের সত্তা ব্যতীত কোন প্রমাণেরই সত্তা সিদ্ধ হয় না। তাই মহর্ষি গৌতম প্রমাণ-বিভাগে প্রথমে প্রত্যক্ষ প্রমাণেরই উদ্দেশ্য করিয়া পরে উহার লক্ষণার্থ বলিয়াছেন—

ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নির্কর্ষোৎপন্নং জ্ঞান মব্যপদেশ্য-

মব্যভিচারি ব্যবসায়াত্মকং প্রত্যক্ষম্ ॥ ১।১।৪ ॥

উক্ত সূত্রে “ইন্দ্রিয়” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে দ্রাণ, রসনা, চক্ষুঃ, শ্রব, শ্রোত্র এবং মন,—এই বড়িন্দ্রিয়। “অর্থ” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে—সেই সমস্ত ইন্দ্রিয়ের গ্রাহ্য ভিন্ন ভিন্ন বিষয়। ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত তাহার গ্রাহক ইন্দ্রিয়-বিশেষের যে সন্নির্কর্ষ অর্থাৎ সম্বন্ধ-বিশেষ, তাহাই **ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নির্কর্ষ**। সেই ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নির্কর্ষজন্ত যে অব্যভিচারি জ্ঞান অর্থাৎ যথার্থ জ্ঞান জন্মে, তাহারই নাম **প্রত্যক্ষ প্রমাণ**। সেই প্রত্যক্ষ প্রমাণ যাহা করণ, তাহাই প্রত্যক্ষ প্রমাণ। গৌতম প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণই বলিয়াছেন। কারণ, যাহা প্রমাণ জ্ঞানের করণ, তাহাই প্রমাণ—ইহা পূর্বে “প্রমাণ” শব্দের দ্বারাই সূচিত হওয়ায় প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ বলিলেই প্রত্যক্ষ প্রমাণের লক্ষণ বুঝা যায়।

ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি প্রাচীন আচার্য্যগণের মতে কার্য্যের যাহা চরম কারণ, তাহাই মূখ্য কারণ। স্মতরাং ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নির্কর্ষই পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষ প্রমাণের চরম কারণ বলিয়া উহাই মূখ্য প্রত্যক্ষ প্রমাণ। এবং সেই প্রত্যক্ষ প্রমাণ হান-বুদ্ধি, উপাদান-বুদ্ধি ও উপেক্ষা-বুদ্ধির চরম কারণ হওয়ায় উহাও প্রমাণ। কারণ,

কোন বিষয়ের যথার্থ প্রত্যক্ষের পরে সেই বিষয় ত্যাগ্য বলিয়া বুঝিলে ত্যাগ করে এবং উপাদেয় অর্থার্থ গ্রাহ্য বলিয়া বুঝিলে গ্রহণ করে এবং উপেক্ষ্য বলিয়া বুঝিলে উপেক্ষা করে। যে বুদ্ধির দ্বারা ত্যাগ করে, তাহার নাম হান-বুদ্ধি এবং যে বুদ্ধির দ্বারা উপাদান বা গ্রহণ করে, তাহার নাম উপাদান-বুদ্ধি এবং যে বুদ্ধির দ্বারা উপেক্ষা করে—তাহার নাম উপেক্ষা-বুদ্ধি। পূর্বোক্ত হানাদি বুদ্ধিই প্রমাণের চরম ফল। সূত্ররাং উহার করণ যে প্রমাণ জ্ঞান, তাহাও প্রমাণ বলিয়া স্বীকার্য। অনেকের মতে মহর্ষি গৌতম ঐ তাৎপর্য্যেই উক্ত সূত্রে প্রত্যক্ষ প্রমাকেই চরম প্রত্যক্ষ প্রমাণরূপে প্রকাশ করিয়াছেন। অবশ্য প্রাচীন নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ও প্রত্যক্ষ প্রমার প্রযোজক ইন্দ্রিয়কেও প্রত্যক্ষ প্রমাণ বলিয়াছেন। কিন্তু তাঁহাদিগের মতে সেই প্রত্যক্ষ প্রমার চরম কারণ যে ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্তন এবং তজ্জন্ত যে প্রত্যক্ষ প্রমাণ, তাহাই মুখ্য প্রত্যক্ষ প্রমাণ।

কিন্তু গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি অনেক নব্য নৈয়ায়িক পরে বিচারপূর্বক ইহাই বলিয়াছেন যে, যাহা কোন ব্যাপারের দ্বারা কার্য্য উৎপন্ন করে, তাহাই কারণের মধ্যে “করণ” নামক কারণ। কিন্তু যে কারণ কোন ব্যাপারকে অপেক্ষা না করিয়াই কার্য্য উৎপন্ন করে, সেই নির্বাপার চরম কারণ “করণ” নহে। সূত্ররাং বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ-বিশেষ-রূপ যে ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্তন, তাহা প্রত্যক্ষ প্রমার করণ না হওয়ায় প্রত্যক্ষ প্রমাণ নহে। কিন্তু সেই ইন্দ্রিয়ই সেখানে প্রত্যক্ষ প্রমাণ। কারণ, পূর্বোক্ত ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্তন সেই ইন্দ্রিয়ের ব্যাপার। তদ্বারা সেই ইন্দ্রিয়ই সেই প্রত্যক্ষের করণ হইয়া থাকে। তাই “চক্ষুষা পশুতি”—“স্রাণেন জিহ্বতি” ইত্যাদি প্রয়োগে চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়ই দর্শনাদি প্রত্যক্ষের করণরূপে কথিত হয়। কারণ, যাহার ব্যাপারের অনন্তর ক্রিয়ার নিষ্পত্তি বিবক্ষিত হয়, তাহাই করণ। “বাক্যপদীয়” গ্রন্থে শাব্দিক-শিরোমণি ভট্টহরিও বলিয়াছেন—“ক্রিয়ায়াঃ পরিনিষ্পত্তির্ধব্যাপারাদনন্তরং। বিবক্ষ্যতে তদা তত্র করণং তৎ প্রকীৰ্ত্তিতং।”

মনের সহিত আত্মার বিলক্ষণ সংযোগ এবং সেই ইন্দ্রিয়-বিশেষের সহিত মনের সংযোগ এবং সেই গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সেই ইন্দ্রিয়ের সংযোগাদি সম্বন্ধস্বরূপ কোন সন্নিবর্তন, জন্ত-প্রত্যক্ষের কারণ। আরও অনেক সামান্ত কারণ আছে। কিন্তু তন্মধ্যে গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিবর্তনকেই বিশেষ কারণরূপে গ্রহণ করিয়া গৌতম পূর্বোক্ত সূত্রে জন্ত-প্রত্যক্ষের লক্ষণ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন—**ইন্দ্রিয়ার্থসন্নিবর্তনোৎপন্নং জ্ঞানং।** ইন্দ্রিয়-গ্রাহ্য—গুণ, ক্রিয়া ও জাতি প্রভৃতি পদার্থের

সহিত ইন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ সম্ভব নহে। * তাই গোঁতম উক্ত সূত্রে “সংযোগ” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া “সম্নিকৰ্ষ” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। উহার দ্বারা সংযোগ সম্বন্ধের তায় অত্যাগত সম্বন্ধ-বিশেষও গৃহীত হইয়াছে। অর্থাৎ ইন্দ্রিয়গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সেই ইন্দ্রিয়ের যেস্থলে যেরূপ সম্বন্ধ সেই প্রত্যক্ষের জনক হয়, তাহাই সেই স্থলে “ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্নিকৰ্ষ” শব্দের দ্বারা গৃহীত হইয়াছে। প্রাচীন তায়্যাচার্য্য উদ্যোতকর—লৌকিক প্রত্যক্ষের জনক উক্ত লৌকিক সম্নিকৰ্ষকে ষট্ প্রকার বলিয়াছেন। যথা—

(১) সংযোগ, (২) সংযুক্ত-সমবায়, (৩) সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়, (৪) সমবায়, (৫) সমবেত-সমবায়, (৬) বিশেষণ-বিশেষ্য-ভাব।

বহিরিন্দ্রিয়ের মধ্যে চক্ষুরিন্দ্রিয় ও শ্রুতিরিন্দ্রিয়ের দ্বারাই দ্রব্যবিশেষের প্রত্যক্ষ জন্মে। সেই প্রত্যক্ষে সেই দ্রব্যবিশেষের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয় ও শ্রুতিরিন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধই যথাক্রমে সেই দ্রব্যের চাক্ষুষ ও শ্রুতি প্রত্যক্ষের কারণ ইন্দ্রিয়ার্থ-সম্নিকৰ্ষ। কণাদ ও গোঁতমের মতে চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস পদার্থ। প্রদীপের তায় উহার প্রভা বা রশ্মি আছে। সেই রশ্মি বহির্গত হইয়া সেই গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সংযুক্ত হওয়ায় তদ্বারা তাহার সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের (১) সংযোগরূপ সম্নিকৰ্ষ জন্মে। অত্যাগত বহিরিন্দ্রিয় স্বস্থানে অবস্থিত থাকিয়াই তাহার গ্রাহ্য বিষয়ের সহিত সম্নিকৰ্ষ হয়। পরে “প্রেম্য” পদার্থের ব্যাখ্যায় এ বিষয়ে গোঁতমের কথা বলিব।

চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা যেমন ঘটের প্রত্যক্ষ জন্মে; তদ্রূপ, সেই ঘটস্থ রূপ এবং সেই রূপস্থ রূপত্বাদি জাতিরও প্রত্যক্ষ জন্মে। কিন্তু সেই রূপাদির সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের সংযোগ সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় “সংযুক্ত-সমবায়” নামক দ্বিতীয় প্রকার এবং “সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়” নামক তৃতীয় প্রকার সম্নিকৰ্ষ স্বীকৃত হইয়াছে। কণাদোক্ত “সমবায়” নামক সম্বন্ধ গোঁতমেরও সম্মত। ঘটের রূপ সেই ঘটে সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকে এবং সেই রূপে রূপত্ব জাতি এবং নীলত্ব পীতত্ব প্রভৃতি জাতি-বিশেষও সমবায় সম্বন্ধেই বিद्यমান থাকে। এই মতে ঘটের রূপ সেই ঘট হইতে ভিন্ন পদার্থ এবং রূপত্বাদি জাতিও সেই রূপ হইতে ভিন্ন পদার্থ। সূত্ররাং

* মহর্ষি কণাদ গুণ পদার্থের মধ্যে সংযোগের উল্লেখ করিয়াছেন এবং দ্রব্য পদার্থকেই গুণের আশ্রয় বলিয়াছেন এবং তৎপরে গুণ ও ক্রিয়াকে নিগুণ বলিয়াছেন। সূত্ররাং উক্ত মতে গুণাদি-পদার্থে সংযোগরূপ গুণ জন্মে না, দ্রব্য পদার্থেই অপর দ্রব্যের সংযোগরূপ গুণ জন্মে। (বৈশেষিক দর্শন ১ম অঃ ১ম আঃ ৬ষ্ঠ, ১৫শ ১৬শ ১৭শ সূত্রে দ্রষ্টব্য।)

চক্ষুঃ-সংযুক্ত ঘটের সহিত তাহার রূপের এবং সেই রূপের সহিত রূপত্বাদি জাতির তাদাত্ম্য সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় রূপের প্রত্যক্ষে চক্ষুঃ-সংযুক্ত-তাদাত্ম্য এবং রূপত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষে চক্ষুঃ-সংযুক্ত-তাদাত্ম্য-বিশিষ্টের তাদাত্ম্যকে সন্নিবন্ধ বলা যায় না। তাই ত্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় অগ্র সম্প্রদায়ের সম্মত উক্ত উভয় সন্নিবন্ধ স্বীকার না করিয়া ঘটের রূপের প্রত্যক্ষে (২) “চক্ষুঃ-সংযুক্ত-সমবায়”কে ইন্দ্রিয়ার্থ সন্নিবন্ধ বলিয়াছেন এবং রূপত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষে (৩) “চক্ষুঃ-সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়”কে ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবন্ধ বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে চক্ষুঃসংযুক্ত ঘটের সহিত তাহার রূপের সমবায় নামক সম্বন্ধ থাকায় সেই রূপের সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের (২) “সংযুক্ত-সমবায়” নামক সন্নিবন্ধ সম্ভব হয় এবং সেই রূপের সহিত রূপত্বাদি জাতির সমবায় সম্বন্ধ থাকায় সেই রূপত্বাদির সহিত চক্ষুরিন্দ্রিয়ের (৩) “সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়” নামক সন্নিবন্ধ সম্ভব হয়।

যে পদার্থে যাহা সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকে, সেই পদার্থে তাহাকে “সমবেত” বলা হয়। চক্ষুঃ-সন্নিবন্ধ ঘটে সমবেত অর্থাৎ সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান যে রূপ, তাহাতে রূপত্বাদি জাতি সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকায় সেই রূপত্বাদি জাতিতে—চক্ষুঃ-সংযুক্ত ঘটে সমবেত সেই রূপের যে সমবায় সম্বন্ধ আছে, তাহাই ঐ স্থলে “সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে। সংযুক্ত অর্থাৎ ইন্দ্রিয়সংযোগ-বিশিষ্ট দ্রব্যে যাহা সমবেত অর্থাৎ সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান, তাহার সমবায় নামক সম্বন্ধই উক্ত “সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়” শব্দের অর্থ। এইরূপ ভ্রাণে-দ্রিয়ের দ্বারা গন্ধ এবং তদগত গন্ধত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষে এবং রসনেদ্রিয়ের দ্বারা রস ও তদগত রসত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষে এবং ত্রিগুণদ্রিয়ের দ্বারা স্পর্শ ও তদগত স্পর্শত্বাদি জাতির প্রত্যক্ষে যথাক্রমে ঐ সমস্ত ইন্দ্রিয়ের (২) “সংযুক্ত-সমবায়” এবং (৩) “সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়” সন্নিবন্ধ বুঝিতে হইবে। গন্ধাদি গুণ-বিশিষ্ট দ্রব্যই উক্ত-স্থলে যথাক্রমে ভ্রাণাদি ইন্দ্রিয়-সংযুক্ত।

এইরূপ অন্তরিন্দ্রিয় মনের দ্বারা—আমি স্থখী, আমি দুঃখী, আমি জানিতেছি, আমি ইচ্ছা করিতেছি, ইত্যাদি প্রকারে জীবগণ নিজ নিজ আত্মাতে উৎপন্ন স্থখ, দুঃখ, জ্ঞান, ইচ্ছা, প্রযত্ন ও দ্বেষ নামক বিশেষ গুণের যে মানস প্রত্যক্ষ করে—তাহাতে মনঃ-সংযুক্ত-সমবায়ই সন্নিবন্ধ এবং তখন জীবের নিজ আত্মারও যে মানস প্রত্যক্ষ জন্মে, তাহাতে সেই আত্মার সহিত তাহার সেই মনের বিলক্ষণ সংযোগই সন্নিবন্ধ এবং স্থখাদিগত স্থখত্ব দুঃখত্ব প্রভৃতি জাতির যে মানস প্রত্যক্ষ জন্মে,

তাহাতে মনঃ-সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়ই তৃতীয় প্রকার সন্নিবর্ষ। মনঃ-সংযুক্ত সেই আত্মাতে সমবায় সম্বন্ধে তাহার স্বথ দুঃখাদি গুণ বিद्यমান হওয়ায় উহা মনঃ-সংযুক্ত-সমবেত। তাহাতে স্বথত্বাদি জাতি সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকায় সেই সমস্ত জাতির সহিত মনের উক্তরূপ সন্নিবর্ষ (সংযুক্ত-সমবেত-সমবায়) সম্ভব হয়।

শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা শব্দের প্রত্যক্ষে সেই শব্দের সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের (৪) সমবায় সম্বন্ধই চতুর্থ প্রকার সন্নিবর্ষ এবং সেই শব্দগত শব্দত্ব ও তীব্রত্ব মন্দত্ব প্রভৃতি জাতির প্রত্যক্ষে তাহার সহিত শ্রবণেন্দ্রিয়ের (৫) সমবেত-সমবায়ই পঞ্চম প্রকার সন্নিবর্ষ স্বীকৃত হইয়াছে। কণাদ ও গৌতমের মতে শ্রবণেন্দ্রিয়-রূপ আকাশে উৎপন্ন ও তাহাতে সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান সেই শব্দেরই তখন শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা প্রত্যক্ষ হয়। সুতরাং সেই শব্দের সহিত তখন শ্রবণেন্দ্রিয়ের সমবায় সম্বন্ধ রূপ সন্নিবর্ষ এবং সেই শব্দত্ব শব্দত্ব এবং তীব্রত্ব ও মন্দত্ব প্রভৃতি জাতির সহিত সমবেত-সমবায়-রূপ সন্নিবর্ষ ঘটে। শ্রবণেন্দ্রিয়ে সমবেত অর্থাৎ সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান যে শব্দ, তাহার সমবায় সম্বন্ধই উক্ত স্থলে “সমবেত-সমবায়” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে।

এইরূপ প্রত্যক্ষবিষয় পদার্থের সমবায় নামক সম্বন্ধেরও প্রত্যক্ষ হয় এবং অনেক অভাব পদার্থেরও প্রত্যক্ষ হয়। তাই সমবায় সম্বন্ধ ও অভাব পদার্থের প্রত্যক্ষে (৬) ‘বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাব’ অর্থাৎ বিশেষণতা নামক ষষ্ঠ প্রকার সন্নিবর্ষ স্বীকৃত হইয়াছে।* ঐ ‘বিশেষণতা’ অতিরিক্ত কোন সম্বন্ধ নহে, উহা বিশেষণ ও বিশেষ্য-স্বরূপ। যে ‘বিশেষণতা’ সম্বন্ধে কোন পদার্থে সমবায় সম্বন্ধ বিद्यমান থাকে, সেই ‘বিশেষণতা’ সেই বিশেষণ-ভূত সমবায় সম্বন্ধ-স্বরূপ অর্থাৎ উহা হইতে কোন অতিরিক্ত পদার্থ নহে। সুতরাং স্বাত্মক স্বরূপ সম্বন্ধই সমবায় সম্বন্ধ বিद्यমান থাকায় সমবায় সম্বন্ধের সম্বন্ধ ও তাহার সম্বন্ধ প্রভৃতির আপত্তিরূপ অনবস্থা দোষের

* উক্ত সন্নিবর্ষের ব্যাখ্যায় “শ্রায়বার্ত্তিকে” উদ্যোতকর বলিয়াছেন—“সমবায় চাভাবে চ-বিশেষণ-বিশেষ্য-ভাবাদিতি”। সুতরাং সমবায় সম্বন্ধ এবং অভাব পদার্থ ও তাহার প্রত্যক্ষতা, প্রাচীন-নৈয়ায়িক সম্প্রদায়েরও সম্মত বুঝা যায়। কিন্তু বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে সমবায় সম্বন্ধ অনুমেয়। বৈশেষিক দর্শনের “উপস্থারে” (৭।২।২৮) শঙ্কর মিশ্র বলিয়াছেন—“প্রত্যক্ষঃ সমবায় ইতি নৈয়ায়িকাঃ, তদপ্যমুপপন্নঃ, সমবায়োহতীন্দ্রিয়ঃ”—ইত্যাদি। বৈশেষিক দর্শনের নবম অধ্যায়ের প্রথম আক্ষিকে কণাদ অভাব পদার্থ ও তাহার প্রত্যক্ষতা সমর্থন করিয়াছেন। শ্রায় দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আক্ষিকে (৮।১।১১।১২) মহর্ষি গৌতমও তাহা সমর্থন করিয়াছেন।

সম্ভাবনা নাই। এইরূপ কোন অভাব পদার্থ, যে কালে যে আধারে বিद्यমান থাকে, তৎকালীন সেই আধাররূপ বিশেষ্যই সেই অভাবের সম্বন্ধ। সেই আধার হইতে সেই অভাব ভিন্ন পদার্থ। কিন্তু তৎকালীন সেই আধার-স্বরূপ সম্বন্ধেই তাহাতে সেই অভাব থাকে এবং প্রত্যক্ষের সমস্ত কারণ থাকিলে পূর্বোক্ত “বিশেষণতা” বা স্বরূপসম্বন্ধ-বিশেষরূপ সন্নির্কষ জগৎ তাহার প্রত্যক্ষ হয়। এই সমস্ত বিষয় ভাঁসরূপ বুঝিতে হইলে “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” প্রভৃতি মূলগ্রন্থ গুরুর নিকট পাঠ করা আবশ্যিক।

এখন বক্তব্য এই যে, পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষ জ্ঞান দ্বিবিধ—(১) লৌকিক ও (২) অলৌকিক। লৌকিক সন্নির্কষ-জগৎ যে প্রত্যক্ষ, তাহা লৌকিক প্রত্যক্ষ। পূর্বোক্ত ষট্ প্রকার সন্নির্কষই লৌকিক সন্নির্কষ। আর অলৌকিক সন্নির্কষ জগৎ যে প্রত্যক্ষ, তাহার নাম অলৌকিক প্রত্যক্ষ। সেই অলৌকিক সন্নির্কষ তিন প্রকার যথা—(১) সামান্য লক্ষণ সন্নির্কষ (২) জ্ঞান লক্ষণ সন্নির্কষ (৩) যোগজ সন্নির্কষ। পূর্বোক্ত সূত্রে “সন্নির্কষ” শব্দদ্বারা উক্ত ত্রিবিধ সন্নির্কষও গৃহীত হইয়াছে। তন্মধ্যে কোন পদার্থের সামান্য ধর্ম-বিষয়ক প্রত্যক্ষই “সামান্য-লক্ষণ” সন্নির্কষ। যেমন গোমাত্রের সামান্য ধর্ম গোস্ব। ধূম মাত্রের সামান্য ধর্ম ধূমস্ব ইত্যাদি। প্রথমে কোন গোদর্শন করিলে তাহাতে গোমাত্রের সামান্য ধর্ম গোস্বের প্রত্যক্ষ হওয়ায় সেই সামান্যধর্ম প্রত্যক্ষরূপ সন্নির্কষ-জগৎ অগ্নাত সমস্ত গোর অলৌকিক প্রত্যক্ষ জন্মে। কেন উহা স্বীকার্য, তাহাও এখানে সংক্ষেপে বক্তব্য।

উক্ত “সামান্য-লক্ষণ” সন্নির্কষবাদী নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের প্রথম কথা এই যে—উক্ত ‘সন্নির্কষ’ ও তজ্জগৎ ঐরূপ প্রত্যক্ষ স্বীকার না করিলে কোন গো দর্শনের পরে কাহারও সামান্যতঃ গোমাত্রে শৃঙ্গবস্তার সংশয় অথবা ঐরূপ অগ্নি কোন ধর্মের সংশয় জন্মিতে পারে না। এইরূপ পাকশালায় ধূম ও বহি এই উভয় দেখিলেও ধূম, বহির ব্যাপ্য কিনা অর্থাৎ ধূমযুক্ত সমস্ত স্থানেই বহি থাকে কিনা? এইরূপ সংশয়ও অনেকের জন্মে। কিন্তু পূর্বোক্ত স্থলে চক্ষুঃ-সংযুক্ত যে গোর শৃঙ্গ দর্শন হইয়াছে, তাহাতে শৃঙ্গবস্তাকর সংশয় জন্মিতে পারে না এবং পাকশালায় দৃষ্ট সেই ধূমে বহিসম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হওয়ায় তাহাতে পূর্বোক্তরূপ সংশয় জন্মিতে পারে না। সুতরাং ইহা স্বীকার্য যে, পূর্বোক্ত স্থলে যে সমস্ত গো, চক্ষুঃ-সংযুক্ত নহে অর্থাৎ সেখানে যে সমস্ত গোঁস লৌকিক প্রত্যক্ষ হয় নাই, সেই সমস্ত গো বিষয়েই শৃঙ্গবস্তার সংশয়

জন্মে এবং যে সমস্ত ধূম, চক্ষুঃ-সংযুক্ত নহে, সেই সমস্ত ধূম বিষয়েই ‘ধূমো বহি-
ব্যাপ্যো নবা’ এইরূপ সংশয় জন্মে।

কিন্তু সেই সমস্ত গো এবং সেই সমস্ত ধূমের কোনরূপ প্রত্যক্ষ না হইলে সেই
অপ্রত্যক্ষ ধর্মীতে কোন ধর্মের সংশয়াত্মক প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না। অতএব
ইহা স্বীকার্য্য যে, উক্ত স্থলে গোত্বরূপ সামান্যধর্মের প্রত্যক্ষজ্ঞ গোমাত্রেয়ই প্রত্যক্ষ
জন্মে এবং সেই প্রত্যক্ষ, অগ্ন্যাগ্ন সমস্ত গো বিষয়ে অলৌকিক প্রত্যক্ষ। এইরূপ
ধূমত্বাদি সামান্যধর্মের প্রত্যক্ষ জ্ঞ সমস্ত ধূমাদির প্রত্যক্ষও বুঝিতে হইবে। পরন্তু
পাকশালায় ধূমত্বরূপে সমস্ত ধূমের প্রত্যক্ষ না হইলে সেখানে ধূমত্বরূপে ধূমমাত্রেই
বহির ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কারণ অপ্রত্যক্ষ ধর্মীতে কোন ধর্মের
প্রত্যক্ষ সম্ভব নহে। সুতরাং প্রথমেই ধূমত্বরূপে সকলধূমে বহিত্বরূপে বহিমাত্রের
ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সমর্থন করিতেও পূর্বোক্ত “সামান্য-লক্ষণ” সন্নিবর্ত স্বীকার্য্য। কারণ,
উক্তরূপ সামান্যব্যাপ্তি নিশ্চয় ব্যতীত ধূমত্বরূপে ধূম হেতুর দ্বারা বহিত্বরূপে বহির
অহুমান হইতে পারে না।

পরন্তু সিদ্ধ পদার্থে ইচ্ছা জন্মে না এবং সর্ব্বথা অজ্ঞাত বিষয়েও ইচ্ছা জন্মে না।
সুতরাং জীবের—যে ভাবী স্থখ বিষয়ে ইচ্ছা জন্মে, তৎপূর্বে সেই স্থখের কোন
প্রকার জ্ঞান আবশ্যক। কিন্তু কিরূপে তাহা সম্ভব হইতে পারে? স্থখত্বরূপে
অগ্ন্যাগ্ন স্থখ পূর্বে জ্ঞাত হইলেও ইচ্ছার বিষয় ভাবী স্থখবিশেষ, পূর্বে কিরূপে জ্ঞাত
হইবে? সুতরাং ইহাই স্বীকার্য্য যে, পূর্বে স্থখবিশেষের মানস প্রত্যক্ষ হওয়ায়
তাহাতে স্থখমাত্রের সামান্য ধর্ম যে স্থখত্ব, তাহারও মানস প্রত্যক্ষ হয়। পরে সেই
সামান্যধর্মের প্রত্যক্ষরূপ অলৌকিক সন্নিবর্ত জ্ঞ অতীত ও ভবিষ্যৎ সমস্ত স্থখেরই
অলৌকিক মানস প্রত্যক্ষ জন্মে। সুতরাং উক্তরূপে ভাবী স্থখও পূর্বে জ্ঞাত
হওয়ায় তদ্বিষয়ে ইচ্ছা জন্মিতে পারে।

অবশ্য পরে নব্যনৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণি “তত্ত্বচিন্তামণি”র প্রত্যক্ষ খণ্ডে
“সামান্যলক্ষণা” গ্রন্থের “দীপ্তি” টীকায় উক্ত ‘সামান্যলক্ষণ’ সন্নিবর্তের খণ্ডন
করিতে ভাবী স্থখবিষয়ে অহুমান প্রদর্শন করিয়াছেন এবং তিনি নবীনভাবে বহু
স্থল বিচার করিয়াছেন। “অদ্বৈতসিদ্ধি” গ্রন্থে মহামনীষী মধুসূদন সরস্বতীও
নৈয়ায়িক সম্মত উক্ত সন্নিবর্তের খণ্ডন করিতে বহু বিচার করিয়াছেন। বিশেষ
জিজ্ঞাসু তাহা অবশ্য পাঠ করিবেন। সংক্ষেপে সে সমস্ত বিচারের কিছুই ব্যক্ত
করা যায় না। কিন্তু ইহাও বক্তব্য যে, উক্ত ‘সামান্য-লক্ষণ’ সন্নিবর্তের সমর্থনেও

বহু বিচার হইয়াছে। আর উক্ত সন্নিবন্ধ যে, সর্ব প্রথমে নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ উপাধ্যায়ই সমর্থন করেন—ইহা সত্য নহে।*

দ্বিতীয় প্রকার অলৌকিক সন্নিবন্ধের নাম **জ্ঞানলক্ষণ** সন্নিবন্ধ। উহা ‘জ্ঞান-লক্ষণা প্রত্যাসত্তি’ নামেও কথিত হইয়াছে। নব্য নৈয়ায়িকগণ অনেক স্থলে উহাকে **উপনয়ন** নামে উল্লেখ করিয়াছেন এবং সেই ‘উপনয়’ সন্নিবন্ধ জ্ঞান অলৌকিক প্রত্যক্ষকে **উপনীত জ্ঞান** বলিয়াছেন। নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতে ভ্রমাত্মক প্রত্যক্ষ অর্থাৎ রজ্জুতে সর্প ভ্রম, শুভ্রিতে রজত ভ্রম, মরীচিকায় জল ভ্রম প্রভৃতি পূর্বোক্ত ‘জ্ঞানলক্ষণ’ সন্নিবন্ধ জ্ঞান অলৌকিক প্রত্যক্ষ বিশেষ। কারণ, ঐ সমস্ত ভ্রমস্থলে সেখানে বস্তুতঃ সর্পাদি বিষয় না থাকায় বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের কোন লৌকিক সন্নিবন্ধ সম্ভবই নহে। পরন্তু যাহা অসৎ বা অলীক, তাহা ভ্রম জ্ঞানেরও বিষয় হয় না। কারণ যে বিষয়ে প্রমাজ্ঞান অসম্ভব, সে বিষয়ে ভ্রম জ্ঞান হইতে পারে না। অতএব কোন সং পদার্থেরই অপর সংপদার্থে ভ্রম হয়,—ইহাই স্বীকার্য। তাহা হইলে রজ্জু প্রভৃতিতে স্থানান্তরে বিद्यমান সর্পাদি বিষয়েরই ভ্রম হয় এবং পূর্বোক্ত ‘জ্ঞানলক্ষণ’ সন্নিবন্ধই সেই প্রত্যক্ষের চরম কারণ—ইহাও স্বীকার্য।

* গঙ্গেশের বহু পূর্ববর্তী টীকাকার শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও স্থায়মতের ব্যাখ্যায় উহা সমর্থন করিয়াছেন। উহা অস্বীকার করিলে ধূমাদি হেতুতে সামান্ততঃ ব্যাপ্তি-নিশ্চয়ের আশা নপুংসককে বিবাহ করাইয়া মুক্তা রমণীর পুত্র-প্রার্থনার স্থায় নিষ্ফল—এইরূপ কথাও তিনি “তাৎপর্যটীকা”য় (২০পৃঃ) বলিয়াছেন। তাই “খণ্ডন-খণ্ড খাদ্য” গ্রন্থের প্রথম পরিচ্ছেদে ব্যাপ্তিপ্রভৃতি পদার্থ খণ্ডন করিতে গঙ্গেশের পূর্ববর্তী শ্রীহর্ষও বাচস্পতি মিশ্রের ঐ কথার উল্লেখ করিতে বলিয়াছেন—“ইন্দ্রিয়ণ সামান্তলক্ষণা প্রত্যাসত্তা ব্যাপ্তিগ্রহণকালে সর্বাস্তজ্জাতীয়ব্যক্ত্যো গৃহ্যন্তে, যদনভ্যুপগমে ষণ্ডক মুদ্রাহ মুদ্রায়াঃ পুত্রপ্রার্থনমিবেতি বাচস্পতি রূপালস্ত মবাদীদিতি চেৎ?” শ্রীহর্ষ সেখানে বলিয়াছেন যে, “সামান্তলক্ষণা” প্রত্যাসত্তি স্বীকার করিলে কোন পদার্থে সমস্ত পদার্থের সামান্ত ধর্ম প্রমেয়ত্ব প্রভৃতির প্রত্যক্ষ-জ্ঞান সমস্ত পদার্থেরই প্রত্যক্ষ স্বীকার্য হওয়ায় প্রমেয়রূপে সকল পদার্থের প্রত্যক্ষ-কারী মানবগণকেও সর্বজ্ঞ বলা যায়। কিন্তু ‘সর্বজ্ঞ’ শব্দের অর্থ কি? সমস্ত পদার্থের প্রত্যেকের সমস্ত ধর্মরূপে প্রত্যক্ষ ব্যতীত কহাকেও সর্বজ্ঞ বলা যায় না। উক্তরূপ বিশেষজ্ঞানই সর্বজ্ঞতা। তাই “যঃ সর্বজ্ঞঃ সর্ববিৎ”—ইত্যাদি শ্রুতিবাক্যে উক্ত বিশেষ জ্ঞান বোধের জন্মই আবার বলা হইয়াছে—“সর্ববিৎ”। “সিদ্ধান্ত-মুক্তাবলীতে” বিখ্যাতও উক্ত আপত্তির উল্লেখ পূর্বক খণ্ডন করিতে লিখিয়াছেন—“প্রমেয়ত্বেন সকলপ্রমেয়ে জ্ঞাতোহপি বিশিষ্ট সকলপদার্থানা মজ্ঞাতত্বেন সার্বজ্ঞাতাবাৎ”।

পূর্বোক্তরূপ ভ্রম প্রত্যক্ষের যাহা করণ, তাহা কোন মতেই প্রত্যক্ষ প্রমাণ নহে। অব্যভিচারী অর্থাৎ যথার্থ প্রত্যক্ষের করণই প্রত্যক্ষ প্রমাণ। তাই মহর্ষি গৌতম পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষলক্ষণ-সূত্রে পরে বলিয়াছেন—**অব্যভিচারি**। † কিন্তু ভ্রম প্রত্যক্ষ ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্ষ জ্ঞান না হইলে “ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্ষোৎপন্নঃ” এই প্রথম পদের দ্বারাই ভ্রম প্রত্যক্ষের বারণ হওয়ায় পরে “অব্যভিচারি” এই পদের প্রয়োগ ব্যর্থ হয়। সুতরাং মহর্ষি গৌতমের উক্ত পদের দ্বারাও বুঝা যায় যে, ভ্রম প্রত্যক্ষের জনক কোন সন্নিবর্ষও তাহার সম্মত এবং প্রথম পদে “সন্নিবর্ষ” শব্দের দ্বারা তাহাও গৃহীত হইয়াছে।

পরন্তু এখানে ইহাও বলা আবশ্যক যে, মহর্ষি গৌতম উক্ত সূত্রে প্রথম পদে‘সন্নিবর্ষ-জ্ঞান’ এইরূপ না বলিয়া “সন্নিবর্ষ” শব্দের পরে “উৎপন্ন” শব্দ-প্রয়োগের দ্বারা সূচনা করিয়াছেন যে, বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের যেরূপ সম্বন্ধ বস্তুতঃ প্রত্যক্ষ জ্ঞানের উৎপাদক হয়, তাহাই ‘ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্ষ’। যে কোনরূপ সম্বন্ধ অর্থাৎ কালিকাদি সম্বন্ধ অথবা সংযুক্ত-সংযোগ প্রভৃতি পরম্পরা সম্বন্ধ ‘ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্ষ’ নহে। কারণ ঐরূপ সম্বন্ধজ্ঞান প্রত্যক্ষ জন্মে না। প্রত্যক্ষ-রূপ ফলের দ্বারাই তাহার কারণ ‘ইন্দ্রিয়ার্থ-সন্নিবর্ষ’ সিদ্ধ হয়। অতএব অনুমানাদি জ্ঞানের পূর্বে আবশ্যক যে বিশেষ-জ্ঞান, তাহাকে ‘জ্ঞান-লক্ষণ’ সন্নিবর্ষ বলা যায় না। যেমন ‘পর্কতো বহিমান্’ এইরূপ অনুমিতির পূর্বে বহিষ্করণে বহিঃজ্ঞান আবশ্যক। কারণ, বিশেষণ-জ্ঞান ব্যতীত বিশিষ্ট জ্ঞান জন্মিতে পারে না। কিন্তু ঐ

† ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন গৌতমোক্ত ঐ “অব্যভিচারি” পদের অর্থ ব্যাখ্যা করিতে লিখিয়াছেন—“বদন্তিঃ স্তুতিত তদ্ ব্যভিচারি। যৎ তু তস্মিন্‌স্তুতিত তদব্যভিচারি প্রত্যক্ষমিতি”। যে পদার্থ যাহা নহে, সেই পদার্থকে তাহা বলিয়া যে জ্ঞান অর্থাৎ অস্ত্র পদার্থের অস্ত্র প্রকারে যে খ্যাতি বা জ্ঞান, তাহাই ভ্রম জ্ঞান—ইহা বাৎস্তায়নের উক্ত ব্যাখ্যার দ্বারা বুঝা যায়। যেমন রজ্জ্বকে “অয়ঃ সর্পঃ”—এইরূপে প্রত্যক্ষ করিলে অস্ত্র পদার্থের অস্ত্র প্রকারেই খ্যাতি বা জ্ঞান হয়। তাই ত্ম-বৈশেষিক সম্প্রদায় ভ্রম জ্ঞানকে, “অজ্ঞা-খ্যাতি” নামে এবং অনেকে “বিপরীত-খ্যাতি” নামেও উল্লেখ করিয়াছেন। তাহারাই ভ্রম হলে মিথ্যা বা অনির্বচনীয় বিষয়ের উৎপত্তি স্বীকার করিয়া “অনির্বচনীয়-খ্যাতি” স্বীকার করেন নাই। কিন্তু বিচারপূর্বক পূর্বোক্ত অজ্ঞা-খ্যাতিবাদেরই সমর্থন করিয়াছেন। যোগদর্শনোক্ত “বিপর্যয়” নামক চিত্তবৃত্তিও অজ্ঞা-খ্যাতি—ইহা যোগবাস্তিকে (১৮) বিজ্ঞান ভিক্ষুও স্পষ্ট বলিয়াছেন। মীমাংসাকাব্য ভট্ট কুমারিণও অজ্ঞা-খ্যাতিবাদী। সুপ্রাচীনকাল হইতে ইহা নানারূপে ব্যাখ্যাত হইয়াছে। শারীরক ভাষ্যরসে অধ্যাসের ব্যাখ্যায় আচার্য্য শঙ্কর প্রথমে উক্ত মতের উল্লেখ করিতে উক্ত মতে অস্ত্র পদার্থে অস্ত্র ধর্মেরই অধ্যাস হয়,—ইহা বলিয়াছেন।

বিশেষণ-জ্ঞান, উক্ত স্থলে পরে প্রত্যক্ষ জ্ঞানের উৎপাদক না হওয়ায় উহাকে ‘জ্ঞান-লক্ষণ’ সন্নিবন্ধ বলা যায় না। অতএব ‘জ্ঞান-লক্ষণ’ সন্নিবন্ধ স্বীকার করিলে অনুমানাদি স্থলেও ‘জ্ঞান-লক্ষণ’ সন্নিবন্ধ জ্ঞান অলৌকিক প্রত্যক্ষই বলা যায় অর্থাৎ অনুমানাদি প্রমাণের উচ্ছেদ হয়—এই প্রতিবাদ অমূলক। অবশ্য **অনির্বচনীয়-খ্যাতি-বাদী** (বিবর্তবাদী) বৈদান্তিক সম্প্রদায়ের আরও অনেক প্রতিবাদ আছে। পূর্বোক্ত ‘সামান্য-লক্ষণ’ সন্নিবন্ধের খণ্ডন করিতে অদ্বৈত-সিদ্ধি গ্রন্থে নব্য নৈয়ায়িক বৈদান্তিক মধুসূদন সরস্বতী এই বিষয়েও সূক্ষ্ম বিচার করিয়াছেন। সংক্ষেপে সে সমস্ত কথার সমলোচনা করা যায় না।

অন্যথাখ্যাতি-বাদী নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের বিশেষ কথা এই যে, যে ব্যক্তি কখনও কুত্রাপি প্রকৃত সর্প দর্শন করে নাই অর্থাৎ সর্পরূপে সর্প বিষয়ে যাঁহার কোন সংস্কার নাই, তাহার কখনই রজ্জুতে ‘অয়ং সর্পঃ’ এইরূপ ভ্রম প্রত্যক্ষ জন্মে না—ইহা সকলেরই স্বীকার্য। যে ব্যক্তি কোন স্থানে সর্পবৎ অবস্থিত রজ্জুকে রজ্জুরূপে প্রত্যক্ষ করিতে না পারিয়া ‘অয়ং’ এইরূপে অর্থাৎ ‘ইদম্’রূপে প্রত্যক্ষ করে, সেই ব্যক্তির তখন তাহাতে তাহার অজ্ঞাত পূর্ব-দৃষ্ট সর্পের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ জন্ম পূর্ব সংস্কার উদ্ভূত হওয়ায় পরে সর্পরূপে সর্পের স্মরণ হয় এবং ঐ স্মরণাত্মক জ্ঞানের পরেই ‘অয়ং সর্পঃ’ এইরূপ প্রত্যক্ষ জন্মে, নচেৎ তাহা জন্মে না—ইহাও সকলেরই স্বীকার্য। অতএব উক্তরূপ ভ্রম প্রত্যক্ষ স্থলে পূর্বোৎপন্ন ঐরূপ স্মরণাত্মক জ্ঞানকেই সন্নিবন্ধ বলিয়া তজ্জন্ম ভ্রম প্রত্যক্ষের উপপাদন করিলে কল্পনা গৌরব হয় না। কিন্তু রজ্জু প্রভৃতিতে তৎকালে মিথ্যা সর্পাদি বিষয়ের উপপত্তি স্বীকার করিলে সেই মিথ্যা বিষয়ের উপাদান কারণ ও তাহার উপপত্তি বিনাশ প্রভৃতি স্বীকারে কল্পনা গৌরব হয়। মিথ্যা বিষয়ের উৎপাদক—উপাদান কারণও বহু বিবাদ-গ্রস্ত।

পরন্তু উক্ত “জ্ঞান-লক্ষণ” সন্নিবন্ধ স্বীকার না করিলে বাহ্য পদার্থ বিষয়ক সবিকল্পক জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষরূপ **অমুব্যবসায়** সম্ভব হয় না। এখানে বলা আবশ্যক যে, পূর্বোক্ত গোতম সূত্রে লক্ষিত প্রত্যক্ষ জ্ঞান দ্বিবিধ—(১) নির্বিকল্পক ও (২) সবিকল্পক। ‘তাৎপর্য-টীকা’কার বাচস্পতি মিশ্র ইহা সমর্থন করিতে ত্রিলোচন গুপ্তর মতামুসারে ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, গোতমের পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণসূত্রে **অব্যপদেশ্যং** এই পদের অর্থ—নির্বিকল্পক এবং **ব্যবসায়াত্মকং** এই পদের অর্থ—সবিকল্পক। অর্থাৎ উক্ত নামদ্বয়ে প্রত্যক্ষ দ্বিবিধ—ইহাই উক্ত পদদ্বয়ের

দ্বারা গোঁড়মের বিবক্ষিত। তন্মধ্যে যে প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত পদার্থে ‘বিকল্প’ অর্থাৎ বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাব নাই, তাহা ‘নির্বিকল্পক’। আর যে প্রত্যক্ষের বিষয়ীভূত পদার্থে বিকল্প অর্থাৎ বিশেষ্য-বিশেষণ-ভাব থাকে, তাহা ‘সবিকল্পক’।

যেমন ‘অয়ং ঘটঃ’ এইরূপে ঘটের যে প্রত্যক্ষ জন্মে, তাহা ঘটত্ব-বিশিষ্ট ঘট-বিষয়ক প্রত্যক্ষ। সুতরাং উহাতে ঘটের ধর্ম ঘটত্ব, বিশেষণ এবং ঘট বিশেষ্য (তাদাত্ম্য সম্বন্ধে ঘটও বিশেষণ হইতে পারে)। কিন্তু ঘটত্বরূপ বিশেষণের জ্ঞান ব্যতীত ঐরূপ বিশিষ্ট প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না। সুতরাং ঘটের সহিত চক্ষু-রিন্দ্রিয়ের সন্নির্কর্ষ হইলে প্রথমে ঘট ও ঘটত্ব ধর্ম বিষয়ে অবিশিষ্ট প্রত্যক্ষ জন্মে—ইহা স্বীকার্য। উহাই ঘট ও ঘটত্ব বিষয়ে নির্বিকল্পক প্রত্যক্ষ। উহা ঘটত্ব-বিশিষ্ট ঘট বিষয়ক না হওয়ায়, সবিকল্পক প্রত্যক্ষ নহে এবং মনের দ্বারা উহার বোধ (মানস প্রত্যক্ষ) সম্ভব না হওয়ায় উহা অতীন্দ্রিয়। কিন্তু উহা সবিকল্পক প্রত্যক্ষের কারণরূপে অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ। কারণ, পূর্বের বিশেষণ-জ্ঞান ব্যতীত কোন বিশিষ্ট জ্ঞান জন্মিতে পারে না।

পূর্বোক্ত বিশেষণ-জ্ঞানজন্ম ঘটত্ব-বিশিষ্টঘট বিষয়ক সবিকল্পক প্রত্যক্ষের পরে ‘ঘটমহং জানামি’ অর্থাৎ আমি ঘটত্বরূপে ঘট জানিলাম, এইরূপে সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে। ঐরূপ মানস প্রত্যক্ষের নাম **অনুব্যবসায়**। পূর্বোক্তরূপ অনুব্যবসায়ে মনঃ-সংযুক্ত আত্মাতে সেই ঘটবিষয়ক জ্ঞান, সমবায় সম্বন্ধে বিশেষণরূপে বিষয় হয় এবং সেই জ্ঞানে বিষয়িতা সম্বন্ধে ঘটত্বরূপে ঘট, বিশেষণরূপে বিষয় হয়। কারণ, ‘ঘট মহং জানামি’ অর্থাৎ ঘটত্ব-বিশিষ্ট-ঘট-বিষয়ক যে জ্ঞান, সেই জ্ঞানবিশিষ্ট আমি—এইরূপে সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ (অনুব্যবসায়) জন্মে।

কিন্তু পূর্বোক্তরূপ ঘট-জ্ঞান, বাহ্যপদার্থবিষয়ক হওয়ায় মনের দ্বারা কিরূপে তাহার প্রত্যক্ষ হইবে? বাহ্য পদার্থ বিষয়ে স্বতন্ত্রভাবে মনের প্রবৃত্তি হয় না। তাই কথিত হইয়াছে—“পরতন্ত্রং বহির্মনঃ।” সুতরাং ইহাই স্বীকার্য যে, ‘আমি ঘটত্ব-বিশিষ্ট ঘট বিষয়ক জ্ঞানবান্’—এইরূপে যে মানস প্রত্যক্ষ জন্মে, তাহা জ্ঞানাংশে লৌকিক হইলেও ঘট্যাংশে অলৌকিক প্রত্যক্ষ। অর্থাৎ উক্তরূপে বাহ্য ঘটনা পদার্থের মনের দ্বারা অলৌকিক প্রত্যক্ষই স্বীকার্য। সুতরাং পূর্বোৎপন্ন ঘট জ্ঞানই সেই অলৌকিক প্রত্যক্ষের কারণ অলৌকিক সন্নির্কর্ষ—ইহাও স্বীকার্য। অবশ্য জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষরূপ অনুব্যবসায় সর্বসম্মত

নহে। পরবর্তী অধ্যায়ে সে বিষয়ে আলোচনা করিব। নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের মতে আরও অনেক স্থলে ‘জ্ঞানলক্ষণ’ সন্নিবৃত্ত জ্ঞান অলৌকিক প্রত্যক্ষবিশেষ (উপনীত জ্ঞান) স্বীকার্য। নচেৎ অনেক প্রত্যক্ষের উপপত্তি হয় না। সংক্ষেপে এই সমস্ত দুর্বোধ বিষয় ব্যক্ত করা যায় না। বাহ্যিকভাবে এখানে আর অধিক লেখাও সম্ভব নহে।

তৃতীয় প্রকার অলৌকিক সন্নিবৃত্তের নাম যোগজ। মহাযোগীর সমাধি-বিশেষরূপ যোগজ্ঞান সন্নিবৃত্তই যোগজ সন্নিবৃত্ত। ঐ সন্নিবৃত্ত জ্ঞান সেই যোগীর ভূত, ভবিষ্যৎ ও দূরস্থ প্রভৃতি বিষয়ের অলৌকিক, প্রত্যক্ষ জন্মে। জীবাত্মা ও পরমা-আর যে যথার্থ প্রত্যক্ষ, তাহা যোগজ সন্নিবৃত্ত-বিশেষ জ্ঞান অলৌকিক মানস প্রত্যক্ষ। মহর্ষি গোতমও পরে বলিয়াছেন—সমাধিবিশেষাত্ম্যসাৎ ॥৪।২।৩৮॥ মহর্ষি কণাদ বৈশেষিক দর্শনের নবম অধ্যায়ের প্রথম আদিক-যোগি-প্রত্যক্ষের সবিশেষ উল্লেখ করিয়াছেন। কণাদোক্ত যুক্ত ও বিযুক্ত এই দ্বিবিধ যোগীর বিরূপে জ্ঞেয় বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সন্নিবৃত্ত জন্মে—ইহা প্রশস্তপাদ বর্ণন করিয়াছেন। ‘যুক্ত’ যোগীর যোগজ সন্নিবৃত্ত-বিশেষ জ্ঞান সর্ববিষয়ক প্রত্যক্ষই জন্মে।

নিত্য সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরের সর্ববিষয়ক নিত্য প্রত্যক্ষ, কোন কারণ-জ্ঞান নহে। তাই মহর্ষি গোতম পূর্বোক্ত প্রত্যক্ষ সূত্রে ঈশ্বর-প্রত্যক্ষকে লক্ষ্যরূপে গ্রহণ করেন নাই। কিন্তু পরমেশ্বর সর্বদা সর্ববিষয়ক প্রত্যক্ষরূপ প্রমাণ জ্ঞানের আশ্রয়—এই অর্থেই শাস্ত্রে “প্রমাণ” নামে কথিত হইয়াছেন। বেদের প্রমাণ্য-পরীক্ষায় সিদ্ধান্ত সূত্রের শেষে “আপ্ত-প্রামাণ্যং” এই বাক্যে গোতমও আপ্ত পুরুষের প্রমাতৃত্ব-রূপ প্রামাণ্যই বলিয়াছেন। পরে তাহা বলিব। এখন অনুমান প্রমাণের লক্ষণাদি বলিতে হইবে।

অনুমান প্রমাণ

প্রত্যক্ষ প্রমাণের নিরূপণের অনন্তরই প্রত্যক্ষ মূলক অনুমান প্রমাণের নিরূপণ সংগত। মহর্ষি গোতম “অথ” শব্দের দ্বারা সেই সংগতি স্থচনা করিয়া অনুমান প্রমাণের স্বরূপ ও প্রকারভেদ বলিতে পঞ্চম সূত্র বলিয়াছেন—

অথ তৎপূর্বকং ত্রিবিধমনুমানং—

পূর্ববচ্ছেদবৎ সামান্যতোদৃষ্টকং । ১।১।৫ ॥

উক্ত সূত্রে তৎপূর্বকং এই পদে ‘তদ্’ শব্দের দ্বারা পূর্বস্বত্রোক্ত প্রত্যক্ষই বুঝা যায় এবং পূর্বস্বত্রোক্ত জ্ঞানং এই পদের অন্তর্ভুক্তিও বুঝা যায়। তাহা হইলে “তৎপূর্বকং জ্ঞান মনুষীনং” এই বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, প্রত্যক্ষপূর্বক বস্তুার্থ জ্ঞানই অনুমান প্রমাণ। কিন্তু যে কোনরূপ প্রত্যক্ষ জনিত জ্ঞানকে অনুমান প্রমাণ বলা যায় না। সুতরাং উক্ত সূত্রে “তদ্” শব্দের দ্বারা প্রত্যক্ষ-বিশেষই বুঝিতে হইবে। * তাই ভাষ্যকার ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, উক্ত সূত্রে “তৎপূর্বকং” এই পদে “তদ্” শব্দের দ্বারা লিঙ্গ ও লিঙ্গীর সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ এবং লিঙ্গের প্রত্যক্ষ অভিপ্রেত এবং সেই সম্বন্ধ বিশিষ্ট লিঙ্গের প্রত্যক্ষজ্ঞাত তাদৃশ লিঙ্গের স্মরণরূপ জ্ঞানও সূত্রকারের অভিপ্রেত। অর্থাৎ “তৎপূর্বকং” এই পদের দ্বারা বুঝিতে হইবে—লিঙ্গ ও লিঙ্গীর সম্বন্ধ-প্রত্যক্ষ এবং লিঙ্গ-প্রত্যক্ষও সেই সম্বন্ধবিশিষ্ট লিঙ্গের স্মরণ পূর্বক।

অনুমানের হেতু পদার্থকে লিঙ্গ বলে এবং তৎদ্বারা অনুমেয় পদার্থকে লিঙ্গী বলে। যে পদার্থের সমস্ত আধারে অত্র যে পদার্থ অবশ্যই থাকে, সেই পদার্থকে সেই অত্র পদার্থের ব্যাপ্য পদার্থ বলে এবং সেই অত্র পদার্থটিকে তাহার ব্যাপক পদার্থ বলে। ব্যাপ্য পদার্থ থাকিলেই সেখানে তাহার ব্যাপক পদার্থ অবশ্যই থাকে। সুতরাং ব্যাপ্য পদার্থের দ্বারা তাহার ব্যাপক পদার্থের অনুমিতি হওয়ায় ব্যাপ্য পদার্থই সেখানে ‘লিঙ্গ’ বা হেতু হয় এবং তাহার ব্যাপক সেই পদার্থই সেখানে ‘লিঙ্গী’ হয়। যে ধর্ম্মীতে সেই ‘লিঙ্গী’র অনুমিতি হয়, সেই ধর্ম্মী পক্ষ নামেও কথিত হইয়াছে।

যেমন বহিঃ শূন্য স্থানে ধূমের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়ায় যে যে স্থানে ধূম থাকে, সেই সমস্ত স্থানেই তাহার কারণ বহিঃ অবশ্যই থাকে। সুতরাং ধূম বহির ব্যাপ্য

* অনুমানাদি প্রমাণের দ্বারা কোন হেতুতে কোন ধর্ম্মের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হইলেও সেই হেতুর দ্বারা সেই ধর্ম্মের অনুমিতি হইয়া থাকে। সুতরাং অনুমান প্রমাণমাত্রই যে, প্রত্যক্ষপূর্বক—ইহা বলা যায় না। তাই “শ্রাব্যবর্তিকে” উদ্যোতকর—গৌতমের উক্ত সূত্রে “তদ্” শব্দের দ্বারা পূর্বোক্ত সমস্ত প্রমাণকেই গ্রহণ করিয়া “তানি পূর্ণাণি যন্ত” এইরূপ বিগ্রহবাক্যানুসারে প্রথমে “তৎপূর্বক” শব্দের অর্থ বলিয়াছেন—প্রত্যক্ষাদি যে কোন প্রমাণপূর্বক। কিন্তু পরে তিনিও বলিয়াছেন যে, পরম্পরায় সমস্ত অনুমানই প্রত্যক্ষপূর্বক হওয়ায় গৌতম তাহাই বলিয়াছেন। ঐ “তদ্” শব্দের দ্বারা লিঙ্গ ও লিঙ্গীর সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ এবং লিঙ্গীর প্রত্যক্ষ—এই প্রত্যক্ষদ্বয় গ্রহণ করিলে “তে যে প্রত্যক্ষে পূর্বে যন্ত” এইরূপ বিগ্রহবাক্যানুসারে “তৎপূর্বক” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—উক্ত প্রত্যক্ষদ্বয় পূর্বক। ভাষ্যকারের ব্যাখ্যার দ্বারাও উহাই বুঝা যায়।

পদার্থ এবং বহিঃ তাহার ব্যাপক পদার্থ। তাই পর্বতাদি পক্ষে ধূমের দ্বারা বহির অল্পমিতি হয় এবং তাহাতে ধূম লিঙ্গ ও বহিঃ লিঙ্গী হয়। ভাষ্যকার লিঙ্গ ও লিঙ্গীর সম্বন্ধ বলিয়া ঐ উভয়ের সেই ব্যাপ্য-ব্যাপক-ভাব-সম্বন্ধই বলিয়াছেন, সন্দেহ নাই। কারণ ঐ সম্বন্ধ জ্ঞান ব্যতীত অল্পমিতি জন্মে না। যেমন পূর্বোক্ত স্থলে ধূমে বহির ব্যাপ্য সম্বন্ধ বা ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ ব্যতীত ধূমের দ্বারা বহির অল্পমিতি হইতে পারে না। প্রথমে পাকশালাদি কোন স্থানে ধূম ও বহির দর্শন এবং বহিঃ-শূন্য স্থানে ধূমের অদর্শন জন্ম ধূমে বহির ব্যাপ্তি সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ জন্মে। পরে পর্বতাদি কোন স্থলে ধূম দেখিলে তখন তাহার সেই পূর্বজাত ব্যাপ্তি-প্রত্যক্ষজ্ঞ সংস্কার উদ্বুদ্ধ হইয়া ধূম, বহির ব্যাপ্য—এইরূপ স্মৃতি উৎপন্ন করে। সেই ব্যাপ্তি-স্মরণের পরেই বহির ব্যাপ্য ধূমবিশিষ্ট পর্বত—এইরূপে পর্বতে পুনর্বার সেই ধূমের প্রত্যক্ষ জন্মে। প্রথমে পাকশালাদি কোন স্থানে ধূম দর্শনের পরে পর্বতে যে, প্রথম ধূম দর্শন, তাহা দ্বিতীয় ধূম দর্শন এবং তজ্জন্ম ধূমে বহির ব্যাপ্তি-স্মরণের অনন্তর সেখানে বহির ব্যাপ্তিবিশিষ্ট ধূমের যে পুনর্দর্শন, উহা তৃতীয় লিঙ্গ-দর্শন। তাই উহা **তৃতীয় লিঙ্গপরামর্শ** নামে কথিত হইয়াছে। উহা **লিঙ্গপরামর্শ** ও কেবল **পরামর্শ** নামেও কথিত হইয়াছে।

ফলকথা, সাধ্যধর্মের অর্থাৎ অল্পমের পদার্থের ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট হেতু পদার্থ অল্পমানের আশ্রয় ‘পক্ষ’ পদার্থে আছে—এইরূপ নিশ্চয়ই “লিঙ্গপরামর্শ” নামক জ্ঞান। উহাই অল্পমিতির চরম কারণ। যেমন পূর্বোক্ত স্থলে ‘বহিব্যাপ্য-ধূমবান্ পর্বত’—এইরূপ জ্ঞান লিঙ্গপরামর্শ। ঐ জ্ঞানের পরক্ষণেই ‘পর্বতো বহিমান্’—এইরূপে পর্বতে বহির অল্পমিতি জন্মে। ভাষ্যকার পরে আবার লিঙ্গ-দর্শন ও লিঙ্গ-স্মরণের উল্লেখ করিয়া উক্ত ‘লিঙ্গপরামর্শ’ই ব্যক্ত করিয়াছেন এবং হেতু পদার্থে সাধ্যধর্মের ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ-স্থল গ্রহণ করিয়াই উক্তরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু যে কোন প্রমাণের দ্বারা কোন পদার্থে কোন পদার্থের ব্যাপ্তি নিশ্চয় হইলেও তাহার ফলে সেই ব্যাপ্য পদার্থের দ্বারা তাহার ব্যাপক পদার্থের অল্পমিতি জন্মে। সুতরাং “লিঙ্গ-পরামর্শ”রূপ জ্ঞান-জন্ম যে পরোক্ষ অল্পভূতি, তাহাই অল্পমিতি এবং যথার্থ অল্পমিতির করণই অল্পমান প্রমাণ—ইহাই উক্ত সূত্রের তাৎপর্যার্থ বুঝিতে হইবে।

“তত্ত্ব-চিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায়ও উক্তরূপেই অল্পমিতি ও অল্পমান প্রমাণের লক্ষ্য বলিয়া প্রথমে প্রাচীন মতানুসারে ‘লিঙ্গ-পরামর্শকে’ই ঐ অল্পমিতির

করণ বলিলেও পরে পরামর্শ গ্রহে নিজ সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, উক্ত লিঙ্গ-পরামর্শের জনক পূর্বোৎপন্ন ব্যাপ্তি-জ্ঞানই অহুমিত্তির কারণ, স্তত্রাং উহাই অহুমান প্রমাণ। কারণ, যাহা কোন ব্যাপার দ্বারা কার্যের জনক হয়, তাহাই কারণ। স্তত্রাং ‘লিঙ্গ পরামর্শ’ই উহার পূর্বোৎপন্ন ব্যাপ্তি জ্ঞানের ব্যাপার হওয়ায় তদ্বারা সেই ব্যাপ্তি-জ্ঞানই অহুমিত্তির কারণ হইতে পারে। কিন্তু উক্ত ‘লিঙ্গ-পরামর্শ’রূপ চরম কারণ অহুমিত্তির কারণ হইতে পারে না।

অবশ্য প্রাচীন শ্রায়ার্চা উদ্যোতকরও উক্ত মতান্তরের উল্লেখ করায় উহাও প্রাচীন মতবিশেষ। কিন্তু তাঁহার মতে অহুমিত্তির চরম কারণ উক্ত ‘লিঙ্গ-পরামর্শ’ই অহুমিত্তির মূখ্য কারণ বলিয়া উহাই মূখ্য অহুমান প্রমাণ। প্রাচীন মতে যে চরম কারণই মূখ্য কারণ এবং প্রমাণের চরমকল “হান বুদ্ধি” “উপাদান বুদ্ধি” এবং “উপেক্ষা বুদ্ধি”র পক্ষে প্রমাণজ্ঞ প্রমিত্তিও যে প্রমাণ হয়—ইহা পূর্বে বলিয়াছি। তাই উদ্যোতকর অহুমান প্রমাণজ্ঞ অহুমিত্তিকেও অহুমান প্রমাণ বলিয়াছেন। অহুমিত্তির কারণ বিষয়ে আরও অনেক মতভেদ আছে। অহুমান প্রমাণের প্রমেয় অর্থাৎ অহুময়ে কি, এই বিষয়েও প্রাচীন কাল হইতেই বহু বিচার ও নানা মতভেদ হইয়াছে। সংক্ষেপে তাহা ব্যক্ত করা যায় না। *

গৌতম পূর্বোক্ত সূত্রে—অহুমান প্রমাণকে (১) পূর্ববৎ (২) শেষবৎ (৩) সামান্যতোদৃষ্ট—এই নামত্রয়ে ত্রিবিধ বলিয়াছেন। “পূর্ব” শব্দের উত্তর তুল্যার্থে “বতি” প্রত্যয়নিম্পন্ন “পূর্ববৎ” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—পূর্বতুল্য। অর্থাৎ পূর্বে কোন স্থানে যে পদার্থকে ব্যাপ্য এবং যে পদার্থকে তাহার ব্যাপক বলিয়া প্রত্যক্ষ করা হয় অর্থাৎ যে পদার্থে যাহার ব্যাপ্তি সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হয়, তজ্জাতীয় সেই ব্যাপ্য পদার্থ অত্র প্রত্যক্ষ করিয়া সেখানে তজ্জাতীয় সেই ব্যাপক পদার্থের অহুমিত্তি হইলে সেখানে সেই অহুমান প্রমাণের নাম “পূর্ববৎ”। যেমন পূর্বে পাকশালায় যে ধূম ও বহ্নির দর্শন করিয়া ধূমে বহ্নির ব্যাপ্তি-সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হয়, পরে পর্বতে তজ্জাতীয় ধূম দর্শন করিয়াই তজ্জাতীয় বহ্নিরই অহুমিত্তি জন্মে। স্তত্রাং ঐরূপ স্থলীয় অহুমান প্রমাণ “পূর্ববৎ”। ইহার অন্তরূপ ব্যাখ্যাও আছে। †

* উক্ত বিষয়ে বৌদ্ধার্চা দিগ্‌নাগের কথা ও উদ্যোতকর এবং কুমারিল ভট্ট প্রভৃতির কথা ও মতভেদের আলোচনা সংস্পাদিত শ্রায় দর্শনের প্রথম খণ্ডে—(দ্বিতীয় সং) ১৩৭-৪৪ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।

† কারণ ও কার্যের মধ্যে কারণটি পূর্ব এবং কার্যটি শেষ বা উত্তর। তাই কারণ অর্থে

যে পদার্থ অবশিষ্ট থাকে, তাহাকে বলে “শেষ” পদার্থ। যে অনুমান প্রমাণের দ্বারা সেই শেষ পদার্থবিষয়ক অনুমিতি জন্মে, তাহার নাম **শেষবৎ** অনুমান। ভাষ্যকার কণাদের সূত্রানুসারে ইহার উদাহরণ বলিয়াছেন যে—কণাদোক্ত দ্রব্য, গুণ, কর্ম, সামান্য, বিশেষ ও সমবায় নামক ষট্ পদার্থের মধ্যে শব্দ যে সামান্য, বিশেষ ও সমবায় নহে—ইহা নিশ্চিতই আছে। কারণ,—কণাদের মতে ঐ পদার্থত্রয় নিত্য, কিন্তু শব্দ অনিত্য। সূত্রবাং শব্দ কি দ্রব্য? অথবা গুণ? অথবা কর্ম? এইরূপ সংশয় জন্মে।

কিন্তু পরে “শব্দো ন দ্রব্যম্, একদ্রব্য-সমবেতত্বাৎ”—এইরূপে অনুমান প্রমাণ দ্বারা শব্দ যে দ্রব্য পদার্থ নহে—ইহা নিশ্চিত হয়। কারণ, অনিত্য দ্রব্যগুলি সাবয়ব এবং তাহা একাধিক অবয়বরূপ দ্রব্যেই সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকে। কিন্তু শব্দ একমাত্র আকাশ নামক দ্রব্যে সমবায় সম্বন্ধে বিद्यমান থাকে—ইহাই কণাদের সিদ্ধান্ত। সূত্রবাং শব্দ, দ্রব্য পদার্থ নহে এবং পরে “শব্দো ন কর্ম, সজাতীয়োৎপাদকত্বাৎ”—এইরূপে অনুমান প্রমাণের দ্বারা শব্দ কর্ম পদার্থ নহে—ইহাও নিশ্চিত হয়। কারণ, কণাদের মতে শব্দ উৎপন্ন হইলে উহা পরক্ষণে তাহার সজাতীয় অগ্ন শব্দ উৎপন্ন করে।* কিন্তু কর্ম অর্থাৎ কোন ক্রিয়া উৎপন্ন হইলে সেই ক্রিয়া উহার সজাতীয় অপর ক্রিয়া উৎপন্ন করে না। সেখানে ক্রিয়ার অগ্ন কারণই অপর ক্রিয়া উৎপন্ন করে। সূত্রবাং শব্দ তাহার সজাতীয় অপর শব্দের উৎপাদক হওয়ায় কর্ম বা ক্রিয়া-বিশেষ নহে। এইরূপে শব্দে সংশয় বিষয়ীভূত দ্রব্যত্ব, গুণত্ব ও কর্মত্বের মধ্যে দ্রব্যত্ব ও কর্মত্বের প্রতিষেধ বা অভাব নিশ্চয় হওয়ায় গুণত্বই শেষ থাকে। অতএব পরিশেষে শব্দ গুণ পদার্থ—ইহাই অনুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়। ঐ অনুমিতির করণ যে অনুমান প্রমাণ, তাহাতে সাধকত্ব

“পূর্ব” শব্দ এবং কার্য অর্থে “শেষ” শব্দেরও প্রয়োগ হইয়াছে। তাহা হইলে যে অনুমানে “পূর্ব” অর্থাৎ কারণ—হেতুরূপে বিद्यমান থাকে, এই অর্থে “পূর্ববৎ” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—কারণহেতুক কার্যের অনুমান এবং উক্তরূপ অর্থে “শেষবৎ” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—কার্যহেতুক কারণের অনুমান। অর্থাৎ কারণের দ্বারা কার্যের অনুমিতি হইলে সেই অনুমিতির করণ “পূর্ববৎ” এবং কার্যের দ্বারা কারণের অনুমিতি হইলে সেই অনুমিতির কারণ “শেষবৎ” নামে কথিত হইয়াছে। ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও প্রথমে উক্তরূপ ব্যাখ্যা ও উদাহরণ প্রকাশ করার উহাও প্রাচীন ব্যাখ্যা সন্দেহ নাই।

সম্বন্ধে গুণস্বরূপ ‘শেষ’ পদার্থ বিद्यমান থাকায় ঐ অর্থে উহাকে “শেষবৎ” অনুমান বলা যায়। *

তৃতীয় প্রকার অনুমানের নাম সামান্যতো দৃষ্ট। ইহা “পূর্ববৎ” অনুমানের বিপরীত। কারণ, “পূর্ববৎ” অনুমানস্থলে পূর্বে কোন স্থানে হেতু ও সাধ্য ধর্মের ব্যাপ্য-ব্যাপক-ভাব সম্বন্ধের প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। “সামান্যতোদৃষ্ট” অনুমানস্থলে তাহা হয় না। কিন্তু অন্য কোন পদার্থে কোন ধর্মের ব্যাপ্তির প্রত্যক্ষ হওয়ায় তৎতুল্য কোন পদার্থে সেই ধর্মের ব্যাপ্তি নিশ্চয় জ্ঞাত সেই ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হেতুর দ্বারা সেখানে অপ্রত্যক্ষ পদার্থের অনুমিতি জন্মে। ভাষ্যকার ইচ্ছা প্রভৃতি গুণের দ্বারা আত্মার অনুমানকে ইহার উদাহরণরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। ভাষ্যকারের তাৎপর্য এই যে, যাহাতে ইচ্ছাদি গুণ আছে, তাহা আত্মা—এইরূপে পূর্বে কোন স্থানে ব্যাপ্তিনিশ্চয় সম্ভবই নহে। কিন্তু যাহা যাহা গুণ পদার্থ, সেই সমস্তই কোন দ্রব্যাপ্তি ; যেমন রূপাদি গুণ,—এইরূপে সামান্যতঃ ব্যাপ্তি-নিশ্চয় জ্ঞাত ইচ্ছাদি গুণের আশ্রয় দেহাদি ভিন্ন আত্মা সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ যেহেতু ইচ্ছা প্রভৃতি গুণ পদার্থ, অতএব উহা কোন দ্রব্যাপ্তি—এইরূপে ঐ ইচ্ছাদিগুণে ঐ গুণত্ব হেতুর দ্বারা দ্রব্যাপ্তিতত্ত্ব অনুমান সিদ্ধ হয়। পরে ইচ্ছা-প্রভৃতি গুণ দেহ ও ইন্দ্রিয় প্রভৃতির আশ্রিত নহে অর্থাৎ দেহাদির গুণ নহে—ইহা সিদ্ধ হইলে পরিশেষে উহা দেহাদি ভিন্ন কোন দ্রব্যাপ্তি—ইহাই সিদ্ধ হয়। সেই দ্রব্যই আত্মা।

কিন্তু “বার্তিক”কার উদ্দ্যোতকর ও “তাৎপর্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে—ইচ্ছাদিগুণ পরতন্ত্র, ইহাই “সামান্যতোদৃষ্ট” অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ হয়। অর্থাৎ যাহা গুণ পদার্থ, তাহা পরাশ্রিত, যেমন রূপাদি, এইরূপে সামান্যতঃ গুণ পদার্থে, পরাশ্রিতত্বের ব্যাপ্তিনিশ্চয় জ্ঞাত ইচ্ছাদিগুণে পরাশ্রিতত্বই উক্ত “সামান্যতোদৃষ্ট” অনুমানের দ্বারা সিদ্ধ হয়। পরে ঐ ইচ্ছা প্রভৃতি গুণ দেহাশ্রিত নহে, ইন্দ্রিয়াশ্রিত নহে, ইত্যাদিরূপে উহা দেহাদির গুণ নহে—ইহা অনুমান প্রমাণ

* বাচস্পতি মিশ্র—“সাংখ্যতত্ত্বকৌমুদী”তে “শেষবৎ” অনুমানের ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার বাৎস্তয়নের সন্দর্ভও উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু তিনি সেখানে অনুমান প্রমাণকে প্রথমে “বীত” ও “অবীত” নামে দ্বিবিধ বলিয়া গৌতমোক্ত “শেষবৎ” অনুমানকেই বলিয়াছেন—“অবীত”। ব্যতিরেক মুখে প্রবর্তমান নিবেদক অনুমানই “অবীত” এবং উহারই প্রসিদ্ধ নাম “ব্যতিরেকী” অনুমান। গৌতমোক্ত “পূর্ববৎ” ও “সামান্যতোদৃষ্ট” অনুমানই—“বীত” অনুমান।

দ্বারা সিদ্ধ হইলে পরিশেষে উহা দেহাদি ভিন্ন কোন দ্রব্যাপ্রতি, অর্থাৎ সেই অতিরিক্ত দ্রব্যেরই গুণ—ইহাই “শেষবৎ” অহুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়। ফল-
কথা, উক্ত মতে পূর্বোক্ত স্থলে ইচ্ছাদি গুণের পরাপ্রতিত্ব-সাধক অহুমান প্রমাণই
“সামান্যতৌদৃষ্ট” এবং পরিশেষে উহার আত্মপ্রতিত্ব-সাধক অহুমান প্রমাণই
“শেষবৎ” বা “পরিশেষ” অহুমান।

বস্তুতঃ মহর্ষি গৌতমও পরে জ্ঞান যে, তাঁহার মতে আত্মপ্রতি অর্থাৎ আত্মার
বাস্তব গুণ—এই সিদ্ধান্ত বহু হেতুর দ্বারা সমর্থন করিয়া পরে বলিয়াছেন—
“পরিশেষাদ্ যথোক্ত-হেতুপপত্তেচ্চ” (৩২।৪১)। উক্ত সূত্রে তিনি
“পরিশেষ” শব্দের দ্বারা তাঁহার পূর্বোক্ত “শেষবৎ” অহুমানকেই গ্রহণ করিয়াছেন,
সন্দেহ নাই। পরবর্তী কালে ঐ “শেষবৎ” অহুমানই “ব্যতিরেকী” ও “কেবল-
ব্যতিরেকী” নামে কথিত হইয়াছে এবং উহার নানারূপ ব্যাখ্যা ও উদাহরণও
কথিত হইয়াছে। কিন্তু প্রাচীন গ্রন্থাচার্য্য উদ্যোতকরও কল্পান্তরে গৌতমোক্ত ঐ
ত্রিবিধ অহুমানকে যথাক্রমে “অহয়ী” “ব্যতিরেকী” ও “অহয়-ব্যতিরেকী” এই
নামত্রয়ে উল্লেখ করিয়া উহার ব্যাখ্যা করায় উহাও প্রাচীন মতবিশেষ। পরে
“তত্ত্বচিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায় নিজমতে উহার বিস্তৃত ব্যাখ্যা করিয়াছেন
এবং উহার ব্যাখ্যায় অনেক মতভেদ হইয়াছে। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

উপমান প্রমাণ

তৃতীয় উপমান প্রমাণের লক্ষণ বলিতে গৌতম বলিয়াছেন—

প্রসিদ্ধসাধম্যাত্ সাধ্য-সাধনমুপমানং ॥ ১।১।৬ ॥

যে পদার্থ পূর্বেই যথার্থরূপে জ্ঞাত, তাহাকে বলে প্রসিদ্ধ পদার্থ। যে পদার্থ
পূর্বে অজ্ঞাত, তাহা সাধ্য পদার্থ। কোন পদার্থে কোন প্রসিদ্ধ পদার্থের সাদৃশ্য
প্রত্যক্ষজ্ঞাত কোন সাধ্য-সিদ্ধির যাহা করণ, অর্থাৎ যদ্বারা সেই অতীন্দ্রিয় সাধ্য
পদার্থের যথার্থ অহুভূতি জন্মে, তাহা উপমান প্রমাণ। উপমান প্রমাণ জ্ঞাত যে
অহুভূতি, তাহার নাম উপমিতি। যেমন গবয় নামক পশুতে গবয়-শব্দ-বাচ্যত্বের
নিশ্চয় ‘উপমিতি’। গবয় পশুতে গোর লক্ষণ গলকষল নাই। কিন্তু গোর বহু
সাদৃশ্য আছে। নগরবাসী গবয় পশু দেখেন নাই, কিন্তু কোন অরণ্যবাসী তাহাকে
বলিলেন—‘গবয় পশু গোর সদৃশ।’ পরে কোন সময়ে সেই নগরবাসী গবয় পশু

দেখিয়া তাহাতে গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিলে, তাহার পূর্বশ্রুত সেই অরণ্যবাসীর বাক্যের অর্থ স্মরণ হওয়ায় তজ্জন্য পরস্পর গবয়ত্ব-বিশিষ্ট পশুমায়ে গবয়-শব্দের বাচ্যত্ব-রূপ শক্তির নিশ্চয় জন্মে। * গোতমের মতে অত্ৰ কোন প্রমাণ দ্বারা ঐরূপে গবয়-শব্দের বাচ্যত্ব নিশ্চয় হইতে পারে না। সুতরাং ‘উপমান’ নামে পৃথক্ প্রমাণ স্বীকার্য। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

“শাস্ত্রমঞ্জরী”কার জয়ন্তভট্ট বলিয়াছেন যে—বুদ্ধ নৈয়ায়িকগণের মতে উক্ত স্থলে “যথা গো স্তথা গবয়ঃ”—এইরূপ পূর্বশ্রুত বাক্যই উপমিত্তির করণ। কিন্তু উক্ত বাক্য শ্রবণ করিলেও বনে ঘাইয়া গবয় দেখিয়া তাহাতে পূর্বদৃষ্ট গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ না করিলে তাহাতে “গবয়” শব্দের বাচ্যত্ব-বোধ জন্মে না। সুতরাং উক্তরূপ বাক্য আপ্তবাক্য হইলেও উক্ত বিষয়ে উহা শব্দ প্রমাণ নহে, কিন্তু উহা উপমান নামক প্রমাণান্তর। বস্তুতঃ ভাষ্যকারের কথার দ্বারাও সরলভাবে তাহার উক্তরূপ মত বুঝা যায়। কিন্তু “বার্ত্তিক”-কার উদ্দ্যোতকর পূর্বোক্ত বাক্যার্থের স্মরণ সহকৃত সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকেই উপমিত্তির করণ বলিয়া উপমান প্রমাণ বলিয়াছেন। উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ উক্ত স্থলে গবয়ে গোর সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষকেই উপমিত্তির করণ বলিয়া পূর্বশ্রুত সেই বাক্যার্থের স্মরণকে উহার ব্যাপার বলিয়াছেন। প্রাচীন মতে ঐ ব্যাপাররূপ চরম কারণই মুখ্যকরণ হওয়ায় উহাই মুখ্য উপমান প্রমাণ এবং তজ্জন্য যে উপমিতি-রূপ প্রমা, তাহাও উপমান প্রমাণ হয়। সেই প্রমাণের ফল ‘হান বুদ্ধি’ অথবা ‘উপাদান বুদ্ধি’ অথবা ‘উপেক্ষা বুদ্ধি’। ঐ হানাদি-বুদ্ধি কিরূপ, তাহা প্রত্যক্ষ প্রমাণের ব্যাখ্যায় পূর্বে বলিয়াছি।

* মীমাংসক ও বৈদান্তিক সম্প্রদায় ‘উপমান’ প্রমাণ স্বীকার করিলেও তাহার গবয়ত্ববিশিষ্ট পশুতে “গবয়” শব্দের বাচ্যত্ব বোধকে উপমান প্রমাণের ফল উপমিতি বলেন নাই। পূর্বমীমাংসা ভাষ্যকার শবর স্বামী ও বার্ত্তিককার কুমারিলভট্ট প্রভৃতির মতে উক্ত স্থলে গবয় পশুতে গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ হইলে পরে—সেই পূর্বদৃষ্ট গো এই গবয়ের সদৃশ—এইরূপে সেই গো পদার্থে প্রত্যক্ষদৃষ্ট গবয়ের যে সাদৃশ্য বোধ জন্মে, তাহাই উপমান প্রমাণের ফল উপমিতি। ঐ স্থলে সেই পূর্বদৃষ্ট গোর প্রত্যক্ষ না হওয়ায় তাহাতে সেই গবয়ের সাদৃশ্যের প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কিন্তু নৈয়ায়িক প্রভৃতি অনেক সম্প্রদায়ের মতে পূর্বদৃষ্ট গো পশুতে গবয়ের যে সাদৃশ্য বোধ, তাহা স্মরণাশ্রয়কর। সেই গো এই গবয়ের সদৃশ—এইরূপে সেই পূর্বদৃষ্ট গোর স্মরণই হয়। সুতরাং উহা—উপমান প্রমাণের ফল নহে।

এইরূপ যে ব্যক্তি “মুদগপণী” ও “মাষপণী” শব্দের বাচ্য অর্থ জানেন না, তিনি দ্রব্য-তত্ত্বজ্ঞ চিকিৎসকের নিকটে শ্রবণ করিলেন—“মুদগপণী” নামে ওষধি-বিশেষ—দেখিতে মুদগের সদৃশ এবং “মাষপণী” নামে ওষধি-বিশেষ—দেখিতে মাষের সদৃশ। মুদগ ও মাষ—তঁাহার পূর্বদৃষ্ট প্রসিদ্ধ পদার্থ। স্মৃতরাং পরে কোন সময়ে সেই ব্যক্তি পর্ব্বতাদি কোন স্থানে যাইয়া “মুদগপণী” দেখিয়া তাহাতে মুদগের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিলে এবং মাষপণী দেখিয়া তাহাতে মাষের সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করিলে, পরেই তঁাহার সেই পূর্ব্বজ্ঞত চিকিৎসক-বাক্যের অর্থ স্মরণ হওয়ায় সেই ওষধিবিশেষে যথাক্রমে “মুদগপণী” ও “মাষপণী” শব্দের বাচ্যত্ব সম্বন্ধরূপ শক্তির নির্ণয় হয়। উহাও উপমান প্রমাণ জ্ঞাত “উপমিতি” নামক জ্ঞান।

ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন উক্তরূপ উদাহরণ প্রদর্শন করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, উপমান প্রমাণের আরও বিষয় আছে। ‘তাৎপর্য্যটীকা’-কার বাচস্পতি মিশ্র ভাষ্যকারের একথার দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন যে, যেমন প্রসিদ্ধ পদার্থের সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষ জ্ঞাত উপমিতি জন্মে; তদ্রূপ, বৈধর্ম্ম্যপ্রত্যক্ষজ্ঞাত উপমিতি জন্মে। তাহাকে বলে “বৈধর্ম্ম্যোপমিতি”। যেমন কোন ব্যক্তি উষ্ট্র পশু “করভ” শব্দের বাচ্য—ইহা জানেন না, সেই ব্যক্তি কোন অভিজ্ঞ ব্যক্তির এইরূপ বাক্য শ্রবণ করিলেন যে, “করভ অতি বুল্লী, তাহার গ্রীবাদেশ অতি দীর্ঘ এবং সে অতি কঠোর কটক ভক্ষন করে”। পরে সেই ব্যক্তি কোন স্থানে উষ্ট্র দেখিলে তাহাতে তঁাহার পূর্ব্বজ্ঞাত গবাদি পশুর বৈধর্ম্ম্য দেখিয়া এবং উহার পরেই তঁাহার সেই পূর্ব্বজ্ঞত বাক্যার্থ স্মরণ করিয়া,—উষ্ট্র “করভ” শব্দের বাচ্য,—এইরূপে তাহাতে “করভ” শব্দের বাচ্যত্বরূপ শক্তির নিশ্চয় করেন। উক্ত স্থলে এইরূপ শক্তি নির্ণয় তঁাহার বৈধর্ম্ম্যোপমিতি।

অবশ্য তুল্যভাবে উক্তরূপ বৈধর্ম্ম্যোপমিতিও গোঁতমের সম্মত বলা যায়। কিন্তু ভাষ্যকারের শেষোক্ত ঐ কথার দ্বারা অর্থ-বিশেষে শব্দবিশেষের বাচ্যত্বরূপ শক্তিভিন্ন উপমান প্রমাণের যে আরও বিষয় আছে, অর্থাৎ—উপমান প্রমাণের দ্বারা যে, অন্তরূপ তত্ত্বও সিদ্ধ হয়—ইহাই ভাষ্যকারের বিবক্ষিত বুঝা যায়। বৃত্তিকার বিখ্যাতও তাহাই বুঝিয়া উহার উদাহরণ বলিয়াছেন যে—কোন অভিজ্ঞ ব্যক্তি “মুদগপণী”র সদৃশ ওষধিবিশেষ বিষনাশ করে” এইরূপ বাক্য বলিলে, পরে কোন স্থানে কেহ যদি সেই ওষধিবিশেষ দেখিয়া তাহাতে মুদগপণীর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষ করেন, তাহা হইলে পরেই তঁাহার সেই পূর্ব্বজ্ঞত

বাক্যার্থের স্মরণ হওয়ায় তজ্জ্ঞতা তাঁহার “এই ওষধি বিশেষ বিষনাশ করে”—এই রূপ নিশ্চয় জন্মে। উক্ত স্থলে তাঁহার সেই ওষধি বিশেষে যে বিষনাশকত্বরূপ ধর্মের নিশ্চয়, তাহাও সাদৃশ্য প্রত্যক্ষজ্ঞতা উপমিতি। সূত্রাং উহাও উপমান প্রমাণের ফল। উপমান প্রমাণের দ্বারা অগ্নিরূপ তত্ত্ব-নিশ্চয়ের আরও অনেক উদাহরণ আছে।

শব্দ প্রমাণ

উপমান প্রমাণের পরে চতুর্থ শব্দপ্রমাণের লক্ষণ ও প্রকার ভেদ বলিতে গৌতম বলিয়াছেন—

আপ্তোপদেশঃ শব্দঃ ॥ ১।১।৭ ॥

স দ্বিবিধো দৃষ্টাহৃদৃষ্টার্থভাৎ ॥ ১।১।৮ ॥

অর্থাৎ আপ্ত ব্যক্তির যে উপদেশ বা বাক্য, তাহা শব্দ প্রমাণ। যে ব্যক্তি যে বিষয়ের তত্ত্বজ্ঞ এবং সেই তত্ত্ব প্রকাশের উদ্দেশ্যেই যথার্থ বাক্য প্রয়োগ করেন, সেই ব্যক্তিকেই সেই বিষয়ে **আপ্ত** বলে। সেই বিষয়ে তাঁহার সেই উপদেশ অর্থাৎ তদ্বোধক বাক্যই শব্দ প্রমাণ। মহর্ষি গৌতমের উক্ত সূত্রের দ্বারাও সরলভাবে উহাই বুঝা যায়। কিন্তু পরবর্তী অনেক নব্য নৈয়ায়িক বাক্যের অন্তর্গত পদ-সমূহের স্মরণাত্মক জ্ঞানকেই বাক্যার্থ-বোধের করণ বলিয়া শব্দ প্রমাণ বলিয়াছেন।

বস্তুতঃ শব্দবোধের পূর্বে, প্রথমে পদের জ্ঞান এবং তাহার অর্থ-স্মরণ আবশ্যক। উক্ত মতে প্রথমে এক একটি পদের জ্ঞান হইলেও পরে সেই সমস্ত পদবিষয়ক সমূহালম্বন স্মরণ জন্মে। পরে সেই সমস্ত পদার্থের ঐরূপ স্মরণ জন্মে। সেই পদার্থ-স্মরণরূপ ব্যাপার দ্বারা পূর্বোৎপন্ন সেই পদ-স্মরণ, শব্দ বোধের অর্থাৎ বাক্যার্থবোধের করণ হওয়ায় উহাই শব্দ প্রমাণ। শব্দবোধের অব্যবহিত পূর্বে সেই বাক্য বিद्यমান না থাকায় উহা শব্দ প্রমাণ হইতে পারে না। কিন্তু প্রাচীন মতে স্মরণরূপ-জ্ঞান-বস্তা সম্বন্ধে সেই বাক্যও আত্মাতে বিद्यমান হওয়ায় উহা শব্দ প্রমাণ হইতে পারে। তবে শব্দ বোধের চরম কারণই মুখ্যকরণ। এই মতে পদার্থ স্মরণ, মুখ্য শব্দপ্রমাণ—ইহা বলিতে হইবে।

অদৃষ্টার্থ বেদাদি শাস্ত্রও যে শব্দ প্রমাণ—ইহা ব্যক্ত করিতে মহর্ষি গোতম প্রথমেই দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে—সেই আপ্তবাক্যরূপ প্রমাণ-শব্দ দ্বিবিধ ; যেহেতু উহা দৃষ্টার্থ ও অদৃষ্টার্থ। অর্থাৎ দৃষ্টার্থ ও অদৃষ্টার্থ নামে শব্দ-প্রমাণ দ্বিবিধ। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে—যে আপ্ত-বাক্যের প্রতিপাত্ত অর্থ ইহলোকেও প্রত্যক্ষাদি কোন প্রমাণের দ্বারা বুঝা যায়, তাহা দৃষ্টার্থ শব্দপ্রমাণ। আর যে আপ্তবাক্যের প্রতিপাত্ত অর্থ ইহলোকে অণু কোন প্রমাণের দ্বারা বুঝা যায় না, তাহা অদৃষ্টার্থ শব্দপ্রমাণ। যেমন “স্বর্গকামো অশ্বমেধেন যজ্ঞত”—ইত্যাদি বেদবাক্য। উক্ত বাক্যের অর্থ এই যে, স্বর্গার্থী অধিকারী অশ্বমেধ যাগ করিবেন। অর্থাৎ অশ্বমেধ যাগ তাঁহার স্বর্গের সাধন। কিন্তু ইহলোকে অণু কোন প্রমাণের দ্বারাই অশ্বমেধ যাগের স্বর্গসাধনত্ব বুঝা যায় না। স্বর্গ নামক অশ্ববিশেষ ও ইহলোকে অনুভব করা যায় না। এইরূপ আরও বহু বহু তত্ত্ব আছে, যাহা বেদাদি শাস্ত্র ভিন্ন কোন প্রমাণের দ্বারাই বুঝা যায় না। সুতরাং সেই সমস্ত বিষয়ে বেদাদি শাস্ত্ররূপ আপ্তবাক্যই অদৃষ্টার্থ শব্দ প্রমাণ। সাংখ্যাচার্য্য ঈশ্বরকৃষ্ণও বলিয়াছেন—“তস্মাদপি চাসিকং পরোক্ষমাপ্তা গমাৎ সিদ্ধম্” ॥৬॥

কিন্তু বেদাদি শাস্ত্রে দৃষ্টার্থ বাক্যও বহু আছে এবং সত্যার্থ বহু বহু লৌকিক বাক্যও দৃষ্টার্থ শব্দপ্রমাণ। তাই সর্বত্রই সত্যবাদী বিজ্ঞ ব্যক্তির লৌকিক বাক্য শ্রবণ করিয়া তদনুসারে লোক ব্যবহার চলিতেছে। কারণ, যিনি যে বিষয়ে “আপ্ত,” সে বিষয়ে তাঁহার বাক্যই আপ্ত-বাক্য। তাই ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও আপ্তের লক্ষণ বলিয়া পরে বলিয়াছেন যে, এই আপ্ত লক্ষণ—ঋষি, আৰ্য্য ও স্নেচ্ছগণের পক্ষে সমান। অর্থাৎ ঋষিগণের বাক্যের গ্রাহ্য অগ্রাণ্য আৰ্য্যগণ এবং স্নেচ্ছগণের সত্যার্থ বহু বহু লৌকিক বাক্যের দ্বারাও যখন সেই বিষয়ের যথার্থ শব্দ বোধ হইতেছে এবং তদনুসারে তাঁহাদিগের যথার্থ ব্যবহারও চলিতেছে, তখন তাঁহারাও সেই সমস্ত বিষয়ে আপ্ত। কিন্তু অলৌকিক বিষয়ে সকলে ‘আপ্ত’ হইতে পারেন না। এ বিষয়ে অগ্রাণ্য কথা পরে ব্যক্ত হইবে।

দ্বাদশ অধ্যায়

চায়-দর্শনে প্রমাণ-পরীক্ষা

চায় দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কি মহর্ষি গৌতম সামান্ততঃ প্রমাণ পদার্থের পরীক্ষা করিতে প্রথমে প্রত্যক্ষাদীনা অপ্রামাণ্যং ত্রৈকাল্যাসন্ধেঃ (২।১।৮) ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা প্রত্যক্ষাদির প্রামাণ্য নাই—এই পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া উহার খণ্ডন করিতে প্রথমে যাহা বলিয়াছেন, তাহার তাৎপর্য এই যে—প্রমাণ ব্যতীত কিছুই সিদ্ধ হইতে পারে না। যিনি নিজ মতের সাধক কোন প্রমাণ বলিতে পারেন না—তিনি অপরের মতেরও প্রমাণ-প্রস্ত করিতে পারেন না। সুতরাং প্রমাণ ব্যতীতও তাঁহার মত সিদ্ধ হইলে তুল্য-ভাবে অপরের মতও সিদ্ধ হইতে পারে। সুতরাং সকলেরই নিজ মতের সাধক প্রমাণ বক্তব্য। কিন্তু যাহার মতে প্রমাণ বলিয়া কিছুই নাই, তিনি তাঁহার উক্তরূপ নিজ মতও সিদ্ধ করিতে পারেন না। আর তিনি যদি বাধ্য হইয়া তাঁহার ঐ নিজ মতের সাধক প্রমাণের বাস্তব প্রামাণ্য স্বীকার করেন, তাহা হইলে যে হেতুর দ্বারা তিনি সর্ব প্রমাণের অপ্রামাণ্য সিদ্ধ করিতেছেন, সেই হেতু যে—সর্ব প্রমাণে নাই, ইহা তাঁহারও স্বীকার্য। তাহা হইলে তিনি আর সর্বপ্রমাণের অপ্রামাণ্য সিদ্ধ করিতে পারেন না।

তবে কি প্রমাণেরও প্রমাণ আছে? প্রমাণ ব্যতীত যদি কিছুই সিদ্ধ না হয়, তাহা হইলে ত প্রমাণ পদার্থও সিদ্ধ হইতে পারে না। আর প্রমাণও যদি প্রমাণের বিষয় হয়, তাহা হইলে ত উহাও প্রমেয়-পদার্থই হয়। তাহা হইলে উহাকে প্রমাণ বলা যায় কিরূপে? এতদ্বত্তরে গৌতম বলিয়াছেন—

প্রমেয়া চ তুল্য-প্রামাণ্যবৎ ॥ ২।১।১৬ ॥

তাৎপর্য এই যে,—যাহা প্রমাণ, তাহাও অন্ত প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় তখন প্রমেয়ও হয়। সামান্ততঃ প্রমেয়স্ত সকল পদার্থেই আছে। যেমন স্ববর্ণাদির গুরুত্ব-বিশেষের নির্দ্ধারক 'তুলা'র দ্বারা যে সময়ে স্ববর্ণাদির গুরুত্ব-বিশেষের নিশ্চয়

করা হয়, তখন সেই তুলা, সেই নিশ্চয়ের সাধন হওয়ায় ‘প্রমাণ’ নামে কথিত হয় । কিন্তু কখনও ঐ “তুলা”র প্রামাণ্য-বিষয়ে কাহারও সন্দেহ হইলে অত্র পরীক্ষিত-তুলার দ্বারা উহার প্রামাণ্য-পরীক্ষা করা হয় । তখন সেই তুলাই ‘প্রমেয়’ হয় । এইরূপ কোন প্রমাণের দ্বারা যখন কোন পদার্থের নির্ণয় হয়, তখন উহা প্রমাণই । কিন্তু সেই প্রমাণের প্রামাণ্য বিষয়ে যদি কাহারও সংশয় হয়, অথবা কেহ তাহার প্রামাণ্য অস্বীকার করে, তাহা হইলে তখন প্রমাণের দ্বারা তাহার প্রামাণ্য নির্ণয় আবশ্যক হয় এবং তখন সেই প্রমাণই অত্র প্রমাণের বিষয় হইয়া প্রমেয় হয় । সুতরাং প্রমাণেও প্রমেয়ত্ব থাকে । প্রমাণত্ব ও প্রমেয়ত্ব কালভেদে বিরুদ্ধ হয় না ।

পূর্বপক্ষবাদীর চরম কথা এই যে,—প্রমাণেরও প্রমাণ স্বীকার করিতে হইলে সেই প্রমাণের সাধক অপর প্রমাণ ও তাহার সাধক অপর প্রমাণ—এইরূপে অনন্ত প্রমাণ স্বীকার করিতে হয় । পরন্তু তাহা স্বীকার করিলে কোন কালেই কাহারও কোন প্রমাণ দ্বারা কোন তত্ত্ব-নিশ্চয় হইতে পারে না । অতএব বস্তুতঃ প্রমাণও নাই, প্রমেয়ও নাই, প্রমাণ-প্রমেয়-ব্যবহার কাল্পনিক—ইহাই স্বীকার্য্য । মহর্ষি গোতম উক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে শেষে বলিয়াছেন—

ন, প্রদীপ-প্রকাশ-সিদ্ধিবৎ তৎসিদ্ধে ॥ ২।১।১৯ ॥

অর্থাৎ যেমন প্রদীপালোক চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা সিদ্ধ হয় ; তদ্রূপ, প্রমাণসমূহও অত্র প্রমাণের দ্বারাই সিদ্ধ হয় । তাৎপর্য্য এই যে, প্রদীপ দেখিতে অত্র প্রদীপ আবশ্যক না হইলেও চক্ষুরিন্দ্রিয় আবশ্যক হয় । কারণ, অন্ধ ব্যক্তি প্রদীপও দেখিতে পায় না । সুতরাং প্রদীপ যে স্বতঃ প্রকাশ—ইহাও বলা যায় না । কিন্তু সেই প্রদীপবিষয়ে দ্রষ্টার চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রভৃতি প্রমাণ বিষয়েও অনুমান প্রমাণ আছে এবং সেই অনুমান যে প্রমাণ, সে বিষয়েও অত্র অনুমান প্রমাণ আছে । কিন্তু যেমন প্রদীপ দেখিতে চক্ষুরিন্দ্রিয় আবশ্যক হইলেও তখন তাহার জ্ঞান আবশ্যক হয় না, এইরূপ সমস্ত প্রমাণেরই সাধক প্রমাণ থাকিলেও তাহার জ্ঞান আবশ্যক হয় না । কারণ, সর্বত্র প্রমাণ পদার্থে প্রামাণ্য সংশয় জন্মে না । কিন্তু কোন কোন স্থলে প্রমাণ দ্বারা যথার্থ জ্ঞান জন্মিলেও সেই জ্ঞান যথার্থ কিনা—এইরূপ সংশয় জন্মে । সুতরাং সেই স্থলে প্রমাণ পদার্থেও প্রামাণ্য-সংশয় জন্মে । অতএব জ্ঞানের প্রমাণ বা যথার্থত্ব যে, ‘স্বতোঃস্বাহ’ অর্থাৎ তাহার নিশ্চয়ক অত্র প্রমাণ অনাবশ্যক—ইহাও স্বীকার করা যায় না । সুতরাং প্রমাজ্ঞানের প্রমাণ ও

প্রমাণের প্রামাণ্য,—‘পরতোগ্রাহ’ অর্থাৎ অগ্র প্রমাণের দ্বারাই উহা নিশ্চিত হয়—ইহাই স্বীকার্য।

কিন্তু প্রমাণের প্রামাণ্য-সিদ্ধির জগৎ অতিরিক্ত কোন প্রমাণ স্বীকার করা অনাবশ্যক। কারণ, দ্বিতীয় প্রমাণ অনুমানের দ্বারাই সকল প্রমাণের প্রামাণ্য-সিদ্ধ হয়। প্রমাণের দ্বারা কোন বিষয়ের জ্ঞান জন্মিলে তাহা সেই বিষয়ে সফল প্রবৃত্তির কারণ হয় এবং সেই প্রমাজ্ঞানের দ্বারা সেই প্রমাণও সফল প্রবৃত্তির কারণ হয়। যেমন মরীচিকায় জলভ্রম হইলে তজ্জগৎ জলপানে প্রবৃত্তি সফল হয় না। কিন্তু প্রমাণ দ্বারা প্রকৃত জলকে জল বুঝিয়া পান করিলে পিপাসার নিবৃত্তি হওয়ায় জলপানে প্রবৃত্তি সফল হয়। সুতরাং পরে ‘ইদং জ্ঞানং যথার্থং, সকল-প্রবৃত্তি-জনকত্বাৎ, যন্মৈবং তন্মৈবং’ এইরূপে অনুমানের দ্বারা পূর্বোৎপন্ন সেই জল-জ্ঞানের যথার্থ্যই সিদ্ধ হয় এবং সেই যথার্থ জ্ঞানের কারণ প্রমাণ পদার্থের প্রামাণ্যও উক্তরূপ হেতুর দ্বারা অনুমানসিদ্ধ হয়। এইরূপ বেদাদি শাস্ত্ররূপ অদৃষ্টার্থ শব্দ প্রমাণের প্রামাণ্যও অগ্র অনুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়। কিন্তু প্রমাণের প্রামাণ্য-সাধক সেই অনুমান প্রমাণে প্রামাণ্য সংশয় না হওয়ায় তাহার প্রামাণ্য-সিদ্ধির জগৎ আবার অগ্র অনুমান আবশ্যক হয় না। সর্বত্র সমস্ত প্রমাণেই প্রামাণ্য সংশয় জন্মে,—ইহা কখনই বলা যায় না। কারণ, তাহা হইলে জীবের প্রমাণ-মূলক নিশ্চয় জগৎ যে সমস্ত প্রবৃত্তি ও ব্যবহার হইতেছে, তাহা উপপন্ন হয় না। কোন বিষয়েই কখনই যথার্থ নিশ্চয়ই জন্মে না—ইহা সংশয়বাদীও বলিতে পারে না।

পরন্তু তায় দর্শনের পঞ্চম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকের শেষে মহর্ষি গৌতম বলিয়াছেন—জ্ঞান-বিকল্পানাং ভাবাভাব-সংবেদনাদধ্যাত্মম্ ॥ উক্ত সূত্রে “জ্ঞানবিকল্প” শব্দের দ্বারা বিশিষ্টবিষয়ক জ্ঞানমাত্রকে গ্রহণ করিয়া “ভাবাভাব-সংবেদনাং” এই পদের দ্বারা গৌতম নিজ সিদ্ধান্ত ব্যক্ত করিয়াছেন যে, বিশিষ্ট-বিষয়ক জ্ঞানমাত্রের ভাব ও অভাবের মানস প্রত্যক্ষরূপ সংবেদন হয়। গৌতমের উক্ত সূত্রানুসারেই নৈয়ায়িক সম্প্রদায় জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষকে **অনু-ব্যবসায়** নামে উল্লেখ করিয়াছেন। যেমন ঘটরূপে ঘটবিষয়ক জ্ঞান জন্মিলে পরক্ষণে ‘ঘট-মহং জানামি’ অর্থাৎ আমি ঘটরূপে ঘট জানিলাম,—এইরূপে মনের দ্বারাই সেই জ্ঞানের বোধ জন্মে। সেই যে বোধ, উহা সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষরূপ বোধ এবং উহার নাম **অনু-ব্যবসায়**। কিন্তু সেই অনুব্যবসায়ের মানস প্রত্যক্ষরূপ

‘অহু-ব্যবসায়’ এবং তাহার ‘অহু-ব্যবসায়’ প্রভৃতি সেই জ্ঞানের প্রকাশে আবদ্ধক না হওয়ায় অনন্ত ‘অহু-ব্যবসায়’ স্বীকারের আপত্তি হয় না। কোন প্রতিবন্ধক-বশতঃ অহু-ব্যবসায়ের মানস প্রত্যক্ষ না হইলেও উহা পরে অহুমান প্রমাণ সিদ্ধ হওয়ায় উহাকে নিশ্চয়মাণও বলা যায় না। ফলকথা, গোঁতমের মতে প্রথমোক্তপন্ন বিশিষ্ট জ্ঞান মনোগ্রাহ্য ; উহা স্বতঃ প্রকাশ নহে এবং সেই জ্ঞানাত্মক আত্মাও স্বতঃ প্রকাশ নহে।

কিন্তু পূর্বোক্তরূপে প্রথমোক্তপন্ন বিশিষ্ট-জ্ঞানের মানস-প্রত্যক্ষরূপ অহু-ব্যবসায় জন্মিলেও, সেই অহু-ব্যবসায়ে সেই জ্ঞানের ভ্রমত্ব বা প্রমাত্ব বিষয় হয় না। স্ততরাং পরে অহুমান প্রমাণরূপ অণু প্রমাণের দ্বারাই সেই জ্ঞানের ভ্রমত্ব বা প্রমাত্বের নিশ্চয় জন্মে। অর্থাৎ ভ্রম জ্ঞানের ভ্রমত্ব যেমন পরতোগ্রাহ্য ; তদ্রূপ, প্রমাজ্ঞানের প্রমাত্বও পরতোগ্রাহ্য, উহা স্বতোগ্রাহ্য নহে এবং ভ্রম জ্ঞানের উৎপত্তি যেমন কোন দোষ জন্ত বলিয়া তাহার ভ্রমত্বও সেই দোষজন্ত ; তদ্রূপ, প্রমাজ্ঞানের উৎপত্তিও তুল্যভাবে কোন গুণজন্ত বলিয়া স্বীকার্য হওয়ায় উহার প্রমাত্বও সেই গুণজন্ত—ইহা স্বীকার্য। এই মতের নাম **পরতঃ প্রামাণ্যবাদ**।

ত্ৰায়বৈশেষিক সম্প্রদায় উক্ত মতকে আশ্রয় করিয়াই বেদের পৌরুষেয়ত্ব সমর্থন করিয়াছেন। কারণ, উক্ত মতে বেদব্রাক্যজন্ত শাস্ত্রবোধের যে প্রমাত্ব, তাহা সেই বেদ-বক্তা পুরুষের বেদার্থবিষয়ক যথার্থ জ্ঞানরূপ গুণ-জন্ত। স্ততরাং বেদ সেই পুরুষকৃত বলিয়া পৌরুষেয় এবং তাহার প্রামাণ্যপ্রযুক্তই বেদের প্রামাণ্য। স্ততরাং সেই বেদকর্তা নিত্যসৰ্ব্বজ্ঞ পরমেশ্বরও স্বীকার্য। পরবর্তী অধ্যায়ে ইহা ব্যক্ত হইবে।

কিন্তু কৰ্ম্ম-মীমাংসক সম্প্রদায়ের মতে বেদ নিত্য। বেদ—কোন পুরুষকৃত নহে, এই অর্থে অপৌরুষেয়। তাই তাহার স্বতঃ-প্রামাণ্যবাদই সমর্থন করিয়াছেন। বৈদান্তিক প্রভৃতি আরও অনেক সম্প্রদায় বিভিন্নরূপে বেদের অপৌরুষেয়ত্ব ও স্বতঃ-প্রামাণ্যবাদই স্বীকার করিয়াছেন। স্বতঃ-প্রামাণ্য-বাদী-মীমাংসকের মতে ভ্রমজ্ঞানের উৎপত্তি এবং ভ্রমত্ব, কোন দোষ-প্রযুক্তই হয় এবং তাহার ভ্রমত্ব-নিশ্চয়ও পরে অহুমানাদি প্রমাণের দ্বারাই হয়। কিন্তু প্রমাজ্ঞানের প্রমাত্ব স্বতঃ অর্থাৎ তাহাতে অতিরিক্ত কোন বিশেষ কারণের অপেক্ষা নাই এবং সেই জ্ঞানের প্রমাত্ব-নিশ্চয়ও অণু প্রমাণের অপেক্ষা নাই। কারণ প্রমাজ্ঞান জন্মিলেই সেই জ্ঞানের বোধক যে সমস্ত কারণ, তদ্বারাই সেই জ্ঞানের প্রমাত্ব-নিশ্চয় জন্মে। এই মতের নাম **স্বতঃ প্রামাণ্যবাদ**।

কিন্তু তাহা সম্ভব হয়, সে বিষয়ে সীমান্তক সম্প্রদায়ের মধ্যে গুরুপ্রভাকর, কুমারিলভট্ট এবং মুরারি মিশ্রের বিভিন্ন মত আছে। প্রভাকরের মতে জ্ঞান স্বপ্রকাশ। কারণ—জ্ঞান, জ্ঞেয় ও জ্ঞাতা এই ত্রিত্ব-বিষয়ক হইয়াই জ্ঞান জন্মে। যেমন ‘অয়ং ঘটঃ, ঘটমহং জানামি’ এইরূপেই ঘট-জ্ঞান জন্মে। তাহাতে সেই জ্ঞানের প্রমাণও বিষয় হওয়ায় তাহার অত্ কখন প্রকাশক আবশ্যক হয় না। প্রভাকরের মতে ভ্রমজ্ঞান নাই।

কুমারিলভট্টের মতে জ্ঞান অতীন্দ্রিয়। কিন্তু জ্ঞান উৎপন্ন হইলে তৎক্ষণাৎ সেই জ্ঞানের বিষয়ে “জ্ঞাততা” নামক একটি পদার্থ জন্মে এবং পরে তাহারই মানস প্রত্যক্ষ জন্মে। যেমন ঘট-জ্ঞান উৎপন্ন হইলে পরে ‘ঘটো ময়া জ্ঞাতঃ’ এইরূপে সেই ঘটগত “জ্ঞাততা”র প্রত্যক্ষ জন্মে। পরে ‘অহং ঘটবিষয়ক জ্ঞানবান্, তথাবিধা জ্ঞাততাবদ্ধাৎ’ এইরূপে সেই জ্ঞাততা হেতুর দ্বারা তাহার কারণ ঘটজ্ঞানের অনুমান হয়। গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের “প্রামাণ্যবাদে”র “রহস্ত” টীকায় মথুরানাথ তর্কবাগীশ, ভট্ট-মতের ব্যাখ্যায় পরে আত্মাতেও “জ্ঞাততা”র স্বরূপ সম্বন্ধবিশেষ বলিয়া জ্ঞাততা-হেতুক অনুমানই প্রদর্শন করিয়াছেন।

যাহা হউক, ফলকথা, কুমারিল ভট্টের প্রসিদ্ধ মতে অতীন্দ্রিয় জ্ঞানের বোধক অনুমান প্রমাণের দ্বারাই জ্ঞানের সহিত তাহার প্রমাণও সিদ্ধ হয়—এই অর্থে জ্ঞানের প্রমাণ স্বতোগ্রাহ। কিন্তু মুরারি মিশ্র পরে জ্ঞানের অনু-ব্যবসায়ই স্বীকার করিয়া তদ্বারাই জ্ঞানের ত্রায় তাহার প্রমাণও সিদ্ধ হয়—ইহা সমর্থন করিয়াছেন। এই সমস্ত মতভেদের যুক্তি স্বেবোধ নহে।

কিন্তু পরন্তু: প্রামাণ্যবাদী ত্রায় বৈশেষিক সম্প্রদায়ের প্রথম কথা এই যে, কোন বিষয়ে কাহারও বস্তুত: প্রমাণজ্ঞান জন্মিলেও, কোন স্থলে যখন পরে এই জ্ঞান প্রমাণ কিনা? এইরূপ সংশয়ও জন্মে, তখন সেই প্রমাণজ্ঞানের বোধক কারণ দ্বারাই যে, তাহার প্রমাণ-নিশ্চয় জন্মে, ইহা কখনই বলা যায় না। কারণ, পূর্বেই প্রমাণের নিশ্চয় হইলে তদ্বিষয়ে সংশয় হইতে পারে না। সেইরূপ স্থলে জ্ঞাতা পুরুষের কোন দোষ প্রতিবন্ধক থাকায় পূর্বে তাহার সেই জ্ঞানে প্রমাণ-নিশ্চয় জন্মে না—ইহা বলিলে, কিরূপ দোষ সেই প্রমাণ-নিশ্চয়ের প্রতিবন্ধক হয়, ইহা বলা আবশ্যক এবং দোষ থাকিলে সেই দোষজন্য সেখানে তাহার সেই জ্ঞান ভ্রমই কেন হয় না? ইহাও বলা আবশ্যক। পরন্তু জ্ঞানের প্রমাণ-নিশ্চয়ে কোন দোষকে প্রতিবন্ধক বলিয়া স্বীকার করিলে তাহাতে সেই দোষের অভাবকেও

অতিরিক্ত কারণ বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, কার্য্যমাত্রই তাহার প্রভিবদ্ধক পদার্থের অভাবও কারণ বলিয়া স্বীকার্য্য। তাহা হইলে প্রমাজ্ঞানের প্রমাত্ব-নিশ্চয়ে অতিরিক্ত আর কোন কারণের অপেক্ষা নাই অর্থাৎ প্রমাত্ব স্বতো-প্রোক্ত, এই সিদ্ধান্ত রক্ষা হয় না।

এইরূপ প্রমা-জ্ঞানের উৎপত্তিতে “গুণ” বলিয়া কোন অতিরিক্ত কারণ স্বীকার না করিলেও দোষের অভাব কারণ—ইহা স্বীকার করিতেই হইবে। কারণ, ভ্রমের উৎপাদক কোন দোষ থাকিলে সেখানে ভ্রমজ্ঞানই জন্মে, প্রমা-জ্ঞান জন্মে না—ইহা সর্ব্ব-স্বীকৃত সত্য। সুতরাং প্রমাজ্ঞানের উৎপত্তি বা তাহার প্রমাত্ব যদি সর্ব্বত্রই দোষাভাব-রূপ অতিরিক্ত কারণ জন্ম হয়, তাহা হইলে ত উৎপত্তি-পক্ষও স্বতঃ-প্রামাণ্য সিদ্ধান্তের রক্ষা হয় না। অভাব পদার্থরূপ কোন অতিরিক্ত কারণ জন্ম হইলে ‘স্বতঃ প্রামাণ্য’র হানি হয় না—এবিষয়ে কোন যুক্তি নাই। আর তাহা বলিলে অভাবরূপ দোষ জন্ম যে ভ্রম জ্ঞান, তাহাতেও কেন “স্বতঃস্ব” স্বীকার করা হয় না ?

“হ্যায়-কুম্মাঞ্জলি”র দ্বিতীয় স্তবকের প্রারম্ভে উক্ত মত-খণ্ডন করিতে মহানৈয়া-য়িক উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন যে, ভ্রমের উৎপাদক দোষমাত্রই সর্ব্বত্র ভাব পদার্থই নহে। কারণ, বিশেষধর্ম্ম-দর্শনের অভাব প্রভৃতিও দোষ। তাই তৎপ্রযুক্ত সংশয়াদি ভ্রমজ্ঞান জন্মে। যাহা ভ্রমোৎপাদনে বিশেষ কারণ, তাহাকেই দোষ বলে। সুতরাং কোন অভাবরূপ দোষের যে অভাব, তাহা যখন বস্তুতঃ ভাব পদার্থই, তখন সেই দোষাভাবজন্ম যে প্রমাজ্ঞানের উৎপত্তি, তাহা বস্তুতঃ ভাব পদার্থ-জন্ম হইলেও তাহাকে পরতঃ উৎপত্তি কেন বলিব না ? উদয়নাচার্য্য পরে মীমাংসক সম্প্রদায়ের অগ্রাণ্ড কথারও উল্লেখপূর্ব্বক সূক্ষ্মবিচারের দ্বারা তাহারও খণ্ডন করিয়াছেন। পরে নব্যনৈয়ায়িক গঙ্গেশ উপাধ্যায় “তত্ত্ব-চিন্তামণি”র প্রামাণ্যবাদ গ্রন্থে নবীনভাবে বিস্তৃত সূক্ষ্মবিচার করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাসুরূপে এই গ্রন্থ অবশ্য পাঠ্য।

মহর্ষি গোতম পরে তাহার পূর্ব্বোক্ত প্রত্যক্ষ-লক্ষণের পরীক্ষা করিয়া প্রত্যক্ষ প্রমাণের পরীক্ষা করিতে পূর্ব্বপক্ষ সূত্র বলিয়াছেন - প্রত্যক্ষ মনুমান একদেশ গ্রহণাত্তপলক্কে: (২।১।৩১) অর্থাৎ যেহেতু বৃক্ষাদি ভ্রব্যের শাখাদি অবয়বরূপ কোন একদেশ-দর্শন জন্ম সেই বৃক্ষাদির জ্ঞান জন্মে, অতএব বৃক্ষাদি জ্ঞান অল্পমিতি। এতদ্বত্তরে গোতম বলিয়াছেন যে, বৃক্ষাদির শাখাদি কোন এক দেশের প্রত্যক্ষ

স্বীকার করিলে প্রত্যক্ষ প্রমাণ স্বীকার করাই হয়। নচেৎ ঐ অহুমিতিও হইতে পারে না। গৌতম পরে অবয়ব-সমষ্টি হইতে ভিন্ন অবয়বী দ্রব্যের সমর্থন করিয়া প্রত্যক্ষ সমর্থন করিয়াছেন। বৃক্ষাদি দ্রব্য যে, পরমাণুপুঞ্জ নহে—ইহা সমর্থন করিতে গৌতম বলিয়াছেন যে, অবয়বী না থাকিলে কিছুই প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। কারণ, প্রত্যেক পরমাণুই অতীন্দ্রিয়। অতএব পরস্পর সংযুক্ত পরমাণু পুঞ্জেরও প্রত্যক্ষ হইতে পারে না।

গৌতম পরে অহুমানের প্রামাণ্য পরীক্ষা করিতে সংক্ষেপে যাহা বলিয়াছেন, তাহার সার মর্ম্ম এই যে,—যাহা যে অহুমানে প্রকৃত হেতু নহে, তাহাকে হেতু বলিয়া গ্রহণ করিয়া তাহাতে অহুমেষ ধর্ম্মের ব্যাভিচার প্রদর্শন করিলে তদ্বারা প্রকৃত অহুমানের অপ্রামাণ্য সিদ্ধ হয় না। অহুমানের যাহা প্রকৃত হেতু, তাহা কখনই অহুমেষ ধর্ম্মের ব্যাভিচারী হয় না। ফলকথা, প্রকৃত হেতুর দ্বারা যে অহুমিতিক্রপ জ্ঞান জন্মে, তাহা যথার্থ নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান। সুতরাং সেই জ্ঞানের করণভূত যে অহুমান প্রমাণ,—তাহার প্রামাণ্য অবশ্য স্বীকার্য্য।

প্রত্যক্ষমাত্র-প্রমাণবাদী চার্ব্বাক, সর্ব্বত্রই অহুমানের হেতুতে অহুমেষ ধর্ম্মের ব্যাভিচার সংশয়ের সমর্থন করিয়া অহুমানের অপ্রামাণ্য সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু অহুমান প্রমাণকে আশ্রয় না করিলে সেই ব্যাভিচার-সংশয়ও সমর্থন করা যায় না। কারণ, সর্ব্বত্রই অহুমানের হেতুতে ব্যাভিচার সংশয় জন্মে,—ইহা সমর্থন করিতে যে দেশ-কালাদি গ্রহণ করিতে হয়, তাহা অপ্রত্যক্ষ। আর অহুমান প্রমাণ অসিদ্ধ হইলে প্রত্যক্ষ প্রমাণও সিদ্ধ হয় না। কারণ, চক্ষুরাদি ইন্দ্রিয়বর্ণ প্রত্যক্ষসিদ্ধ নহে। অহুমান প্রমাণের দ্বারাই উহা সিদ্ধ হয়।

পরন্তু অহুমান প্রমাণ অস্বীকার করিলে চার্ব্বাকও অপরকে অজ্ঞ ও ভ্রান্ত বলিতে পারেন না। কারণ, অপরের আত্মগত অজ্ঞতা ও ভ্রম, অপর ব্যক্তি মনের দ্বারা প্রত্যক্ষ করিতে পারে না; কিন্তু তাহার বাক্য শ্রবণাদি করিয়া অহুমান করে—ইহা চার্ব্বাকেরও স্বীকার্য্য। সর্ব্বত্রই অপরের অজ্ঞতা ও ভ্রম বিষয়ে সম্ভাবনারূপ জ্ঞানই হইলে নিশ্চয় করিয়া তাহা কখনই বলা যায় না। পরন্তু সর্ব্বত্রই যে, অপ্রত্যক্ষ বিষয়ে সম্ভাবনারূপ সংশয়াত্মক জ্ঞান জন্মিবে জীবের প্রবৃত্তি ও ব্যবহার হইতেছে—ইহাও কখনই বলা যায় না। স্ত্রী পুত্রাদির মৃত্যু হইলে সেই মৃত্যুর অহুমানিক অনেক অব্যভিচারী হেতুর নিশ্চয়পূর্ব্বক অহুমান প্রমাণের দ্বারা সেই মৃত্যুর নিশ্চয় হইলেই সেই দেহের দাহাদি কার্য্যে প্রবৃত্তি হইতেছে। অনেক

স্থলে ভ্রাম্যাক নিশ্চয় হইতে পারে; কিন্তু মৃত্যু বিষয়ে কোনরূপ সংশয় থাকিলে সর্বত্র ঐরূপ প্রবৃত্তি হইতে পারে না।

পরন্তু অনুমানের প্রামাণ্যকে সন্দিগ্ধ বলিলে উহার অপ্রামাণ্যও সন্দিগ্ধই হইবে। কিন্তু বাহা সন্দিগ্ধ, তাহা কোন সিদ্ধান্ত হইতে পারে না। সুতরাং অনুমানের অপ্রামাণ্যকে সিদ্ধান্ত বলিতে হইলে তাহার সাধক প্রমাণও বলিতে হইবে। কিন্তু চার্কাকের মতে প্রত্যক্ষ ভিন্ন প্রমাণ নাই। অবশ্য তীক্ষ্ণবুদ্ধি চার্কাক অনুমানের প্রামাণ্য-খণ্ডনে বাধকরূপে অনেক কথা বলিয়াছেন। কিন্তু উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ বিচারপূর্বক তাহার খণ্ডন করিয়াছেন। * জৈন এবং বৌদ্ধ সম্প্রদায়ও চার্কাক মতের খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু উপমানাদি প্রমাণ বিষয়ে মত ভেদ আছে।

প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ বলিয়াছেন—**শব্দাদীনাং-প্যনুমানেন হস্ত-
ভাবঃ**। বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে উপমান ও শব্দ প্রমাণ প্রভৃতি অনুমান প্রমাণের অন্তর্গত—ইহাই প্রসিদ্ধ আছে। কিন্তু ব্যোমশিবাচার্য্য বহু বিচার করিয়া সমর্থন করিয়াছেন যে, কণাদের মতে শব্দ প্রমাণ অনুমান হইতে পৃথক্ প্রমাণ; কণাদ প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ—এই প্রমাণত্রয়-বাদী। সুতরাং প্রশস্ত পাদের উক্ত বাক্যে “শব্দাদীনাং” এই পদে ‘অতৎগুণসংবিজ্ঞান’ বহুব্রীহি সমাস বুঝিয়া উক্ত পদের দ্বারা শব্দ প্রমাণকে ত্যাগ করিয়া উপমানাদি প্রমাণই বুঝিতে হইবে। ‡

কিন্তু আচার্য্য শঙ্করের শিষ্য সুরেশ্বরীচার্য্য “মানসোল্লাস” গ্রন্থে প্রমাণের সংখ্যা-

* অনুমানের প্রামাণ্য-খণ্ডনে চার্কাকের সমস্ত কথা ও তাহার খণ্ডনে বিস্তৃত আলোচনা মৎস্পাদিত “ছায় দর্শনে”র দ্বিতীয় খণ্ডে ২১৬ পৃষ্ঠা হইতে দ্রষ্টব্য।

‡ “সর্বসিদ্ধান্তসংগ্রহ” নামক গ্রন্থেও বৈশেষিক পক্ষে প্রমাণত্রয়ই কথিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ গ্রন্থ আচার্য্য শঙ্করের রচিত বলিয়া স্বীকার করা যায় না। আচার্য্য শঙ্করের শিষ্য সুরেশ্বর ও কণাদের মতে প্রত্যক্ষ ও অনুমান—এই প্রমাণত্রয়ই বলিয়াছেন। পরন্তু মহর্ষি কণাদ অনুমানের নিরূপণ করিয়া পরেই বলিয়াছেন—“এতেন শাক্ষং ব্যাখ্যাতম্” (৯২১৩)। কণাদের উক্ত সূত্রের দ্বারা এবং প্রশস্তপাদের অন্ত্যস্ত উক্তির দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায় যে, কণাদের মতে শাক্ষজ্ঞানও অনুমিতি-বিশেষ। সুতরাং উক্ত মতে অনুমানরূপেই শব্দের প্রামাণ্য। উহা পৃথক্ প্রমাণ নহে। কিন্তু ব্যোমশিবাচার্য্য কণাদের উক্ত সূত্রের কোন ব্যাখ্যা করেন নাই।—“ব্যোমবতী বৃত্তি” কাশী চৌধারী—সিরীজ ৫৭৭-৮৬ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

বিষয়ে প্রসিদ্ধ মত-ভেদ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন যে † চার্বাক একমাত্র প্রত্যক্ষ-প্রমাণবাদী। কণাদ ও বৌদ্ধ সম্প্রদায়বিশেষ, প্রত্যক্ষ ও অনুমান—এই প্রমাণদ্বয়বাদী। সাংখ্য সম্প্রদায় এবং “জ্ঞানৈকদেশী” সম্প্রদায় প্রত্যক্ষ, অনুমান ও শব্দ—এই প্রমাণত্রয়বাদী। নৈয়ায়িক সম্প্রদায় প্রত্যক্ষ, অনুমান, উপমান ও শব্দ—এই প্রমাণচতুষ্টয়বাদী। গুরু প্রভাকর পূর্বোক্ত প্রমাণ চতুষ্টয় ও অর্থাপত্তি—এই পঞ্চ প্রমাণবাদী। কুমারিল ভট্টের সম্প্রদায় ও বৈদান্তিক সম্প্রদায় উক্ত পঞ্চ প্রমাণ এবং “অভাব” অর্থাৎ অনুপলব্ধি—এই ষট্ প্রমাণ-বাদী। পৌরাণিক সম্প্রদায় উক্ত ষট্ প্রমাণ এবং “সম্ভব” ও “ঐতিহ্য”—এই অষ্ট প্রমাণ-বাদী। “তार्কিকরক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজও সুরেশ্বরের ঐ সমস্ত প্রসিদ্ধ শ্লোকই উদ্ধৃত করিয়াছেন—ইহাই বুঝাই যায়।

যাহা হউক, এখন মহর্ষি গৌতম “উপমান” নামে পৃথক্ প্রমাণ স্বীকার করিয়াছেন কেন, ইহাই প্রথমে বুঝিতে হইবে। পূর্বপক্ষ এই যে, উপমানও অনুমানের অন্তর্গত।

মহর্ষি গৌতম পরে নিজেই উক্ত পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া উহার খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন—

তথৈত্বাপসংহারাদুপমান-সিদ্ধেনা'বিশেষঃ ॥ ২।১।৪৮ ॥

তাপর্ধ্য এই যে, পূর্বে “যথা গো স্তথা গবয়ঃ” এইরূপ বাক্য শ্রবণ ব্যতীত পরে গবয় দেখিলেও তাহাতে নগরবাসীর গবয়শব্দবাচ্যত্ব-নির্ণয় হয় না। কিন্তু উক্তরূপ বাক্য-শ্রবণের পরে গবয় দেখিলে তাহাতে ‘তথা’ অর্থাৎ ইহা আমার পূর্বদৃষ্ট গোর সদৃশ—এইরূপে সেই গবয় পশুতে গোর সাদৃশ্য প্রত্যক্ষজ্ঞান পূর্বশ্রুত বাক্যার্থের স্মরণ পূর্বক গবয়ত্ব-বিশিষ্ট পশুমাত্র, গবয়শব্দের বাচ্য—এইরূপ বোধ জন্মে। উক্ত স্থলে উক্তরূপ বোধই উপমিতি। অনুমিতি হইতে উহার

† “প্রত্যক্ষ মেকং চার্বাকাঃ, কণাদ-স্বগতো পুনঃ।

অনুমানঞ্চ তজ্জাপি, সাংখ্যাঃ শব্দঞ্চ তে অপি।

জ্ঞানৈকদেশিনোহপ্যেব মুপমানঞ্চ কেচন।

অর্থাপত্ত্যা সহৈতানি চত্বার্বিহ প্রভাকরঃ ॥

অভাবযষ্ঠান্তেতানি ভাট্টা বৈদান্তিন স্তথা।

সম্ভবৈতিহয়জ্ঞানি তানি পৌরাণিকা জ্ঞপ্তঃ ॥”

বিশেষ আছে। কারণ, উক্তরূপ সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষ কোন অহুমিতির করণ নহে। পরন্তু কোন হেতুতে পূর্বে অহুমেয় ধর্মের ব্যাপ্তি-নিশ্চয় ব্যতীত অহুমিতি জন্মে না। কিন্তু পূর্বোক্ত স্থলে গবয়শব্দ বাচ্যত্বাহুমানের কোন হেতু নাই।

অবশ্য বৈশেষিক সম্প্রদায়ের পরবর্তী আচার্য্যগণ “গবয়” শব্দের শক্তি-নির্ণয়ের জন্ত নানারূপ অহুমান-প্রয়োগ করিয়াছেন। কিন্তু নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের কথা এই যে, “গবয়” শব্দের কোন অর্থ বিশেষে শক্তি আছে, এইমাত্রই অহুমান-প্রমাণের দ্বারা বুঝা যাইতে পারে। কিন্তু গবয়রূপে গবয় পণ্ডতে, যে শক্তি অর্থাৎ গবয়ত্বাবচ্ছিন্নে যে শক্তি, তাহা অহুমান প্রমাণ দ্বারা বুঝা যায় না। কারণ, পূর্বে কোন দৃষ্টান্তে কোন হেতুতে গবয়ত্ব বিশিষ্টে “গবয়” শব্দের শক্তির ব্যাপ্তি-নিশ্চয় ব্যতীত তাহা বুঝা যায় না। কিন্তু দৃষ্টান্তের অভাবে ঐরূপ ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভব হয় না। অতএব উক্তরূপ শক্তি নির্ণয়ের সাধন “উপমান” নামে পৃথক্ প্রমাণ স্বীকার্য্য। অবশ্য বৈশেষিক সম্প্রদায়ের উক্ত মতের সমর্থনেও বহু কথা আছে। নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ের শেষ কথা এই যে, সাদৃশ্য-প্রত্যক্ষাদিজন্ত উক্তরূপে গবয়-শব্দ-বাচ্যত্ব-জ্ঞানের পরে সেই বোদ্ধার ‘আমি গবয়ত্ব বিশিষ্ট পণ্ডতে গবয়শব্দ বাচ্যত্বের অহুমিতি করিলাম’—এই রূপে সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে না। কিন্তু.....উপমিতি করিলাম,—এইরূপেই সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে। তাই উপমিতি-কর্তা, ইহা বলেন না যে—আমি অহুমান দ্বারা ইহা বুঝিয়াছি। স্ততরাং তাঁহার ঐরূপ জ্ঞান, অহুমিতি হইতে ভিন্ন ‘উপমিতি’।

মহর্ষি গোতম চতুর্থ শব্দ প্রমাণের পরীক্ষা করিতেও অনেক কথা বলিয়াছেন। শব্দ প্রমাণও অহুমানের অন্তর্গত অর্থাৎ শব্দ জ্ঞানও শব্দমূলক অহুমিতিবিশেষ—এই পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া উহার খণ্ডনार्थ গোতম বলিয়াছেন—

আপ্তোপদেশ-সামর্থ্যাচ্ছব্দাদর্থ-সম্প্রত্যয়ঃ ২।১।৫২

অর্থাৎ বাক্য-বিশেষরূপ শব্দ-বিশেষ হইতে অর্থ বিশেষের যে সম্প্রত্যয় জন্মে, অর্থাৎ বাক্যার্থ-বোধরূপ যে শব্দবোধ, তাহা আপ্তবাক্যের সামর্থ্য প্রযুক্ত। তাৎপর্য্য এই যে, কোন আপ্তবাক্যের দ্বারা যে যথার্থ বোধ জন্মে, তাহা কোন হেতুতে সেই বাক্যার্থের ব্যাপ্তিজ্ঞান প্রযুক্ত নহে। স্ততরাং ধূম হেতুর দ্বারা যেমন বহির অহুমিতি জন্মে, তদ্রূপ, কোন হেতুর দ্বারা বাক্যার্থের অহুমিতি জন্মে না। তাই বাক্যার্থ-বোধের পরে বোদ্ধা ব্যক্তির ‘আমি এই বাক্যার্থের অহুমিতি

করিলাম’—এই রূপে সেই বোধের মানস প্রত্যক্ষ জন্মে না, কিন্তু ‘আমি শাকবোধ করিলাম’—এই রূপেই সেই বোধের মানস প্রত্যক্ষ (অনু-ব্যবসায়) জন্মে। মহর্ষি গৌতম পরে বলিয়াছেন যে, শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক সম্বন্ধ নাই। স্বতরাং শব্দের দ্বারা তাহার অর্থের অনুমিতি হইতেও পারে না। কারণ, স্বাভাবিকসম্বন্ধরূপ ব্যাপ্তিবিশিষ্ট হেতুর দ্বারাই অনুমিতি জন্মে।

শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিক সম্বন্ধের খণ্ডন করিয়া গৌতম তাহার সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন যে, অর্থ-বিশেষে শব্দ-বিশেষের সংকেত-প্রযুক্তই সেই শব্দ হইতে সেই অর্থ-বিশেষের বোধ হয়। ঐ বোধ, শব্দ ও অর্থের স্বাভাবিকসম্বন্ধ-প্রযুক্ত নহে। মহর্ষি কণাদেরও উহাই সিদ্ধান্ত। কিন্তু কিরূপ হেতুর দ্বারা কিরূপে অনুমান দ্বারা বাক্যার্থবোধরূপ শব্দ বোধ হয়—ইহা কণাদ এবং প্রশস্তপাদও বলেন নাই। পরবর্তী অনেক বৈশেষিকাচার্য্য শাকবোধ স্থলে নানারূপে অনুমান প্রদর্শন করিয়াছেন। কিন্তু “শ্রায়-কুসুমাজ্জলি”র তৃতীয় স্তবকে উদয়নাচার্য্য শূন্য বিচার করিয়া প্রতিপন্ন করিয়াছেন যে, উপমানপ্রমাণ ও শব্দ-প্রমাণ অনুমান হইতে ভিন্ন প্রমাণ। পরে গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি নব্য-নৈয়ায়িকগণ বিশেষ বিচার করিয়া বৈশেষিকমত খণ্ডন করিয়াছেন। সংক্ষেপে সে সমস্ত কথার কিছুই ব্যক্ত করা যায় না।

শ্রায়-দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকের প্রারম্ভে মহর্ষি গৌতম ন চতুষ্ঠং ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা পূর্ব পক্ষ প্রকাশ করিয়াছেন যে, “ঐতিহ্য,” “অর্থাপত্তি,” “সম্ভব” এবং “অভাব” নামে আরও চারিটি প্রমাণ থাকায় প্রমাণ চতুর্বিধ নহে। এই পূর্ব পক্ষের খণ্ডন করিতে গৌতম পরে (২।২।২) বলিয়াছেন যে, “ঐতিহ্য” শব্দ প্রমাণে অন্তর্ভূত এবং “অর্থাপত্তি,” “সম্ভব” ও “অভাব”—অনুমাণে অন্তর্ভূত। অতএব প্রমাণ চতুর্বিধই। *

* গৌতম প্রথমেই বলিয়াছেন,—“প্রত্যক্ষানুমানোপমান-শব্দাঃ প্রমাণানি। (১।১।৩) পরে উক্তরূপ পূর্ব পক্ষের প্রকাশপূর্বক উহার খণ্ডন করিয়াও তাহার মতে প্রমাণের চতুর্বিধত্ব স্বাক্ষর করিয়াছেন। তথাপি প্রমাণত্রয়বাদী—ভাসকর্জ “শ্রায়-সার” গ্রন্থে নিজমত-সমর্থনের জন্ত গৌতমেরও তাৎপর্য্য কল্পনা করিয়াছেন যে, গৌতমের মতেও উপমান প্রমাণ, শব্দ-প্রমাণে অন্তর্ভূত। তাই তিনি উপমান প্রমাণ যে, অনুমানের অন্তর্গত, এই মতেরই খণ্ডন করিয়াছেন। কিন্তু উহা যে, শব্দ প্রমাণ নহে—ইহা তিনি বলেন নাই। ভাসকর্জের এইরূপ কল্পনা অস্ত্র কোন সম্প্রদায়ই গ্রহণ

যে বাক্যের বক্তার নির্দেশ নাই—এমন পরস্পরাগত প্রবাদবাক্যই “ঐতিহ্য” নামে কথিত হইয়াছে। গোঁতমের মতে প্রবাদমাত্রই প্রমাণ হইতে পারে না। যে রূপ প্রবাদ, প্রমাণ বলিয়া স্বীকার করা যায়, তাহা শব্দপ্রমাণ বলিয়াই গ্রাহ্য। আচার্য্য শঙ্কর-শিষ্য হরেশ্বরচাৰ্য্য বলিয়াছেন—“সম্ভবৈতিহ্য-যুক্তানি তানি পৌরাণিকা জগুঃ ॥” (পূর্ব ২১৪ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

পৌরাণিকগণের মতে সম্ভব নামক প্রমাণ অল্পমান হইতে ভিন্ন। যেমন কাহারও সহস্র টাকা আছে, ইহা জানিলে তাহার শত টাকা আছে—ইহা বুঝা যায়। কিন্তু সেই বোধে কোন হেতু এবং তাহাতে ব্যাপ্তি জ্ঞানাদির অপেক্ষা হয় না। সুতরাং ঐরূপ নিশ্চয়াত্মক বোধ, অল্পমান প্রমাণ জন্ম নহে, কিন্তু পৃথক্ কোন প্রমাণ জন্ম। সেই প্রমাণের নাম সম্ভব।

কিন্তু মহর্ষি গোঁতম উহাকেও অল্পমান প্রমাণই বলিয়াছেন। অত্যাশ্চর্য্য মতেও ইহা অল্পমানে অন্তর্ভূত। কারণ, শত না থাকিলে শতাধিক থাকা অসম্ভব। সুতরাং সহস্র টাকা থাকিলে শত টাকা অবশ্য থাকে—এইরূপ ব্যাপ্তি-নিশ্চয়জন্ম সংস্কারবশতঃই তখন ঐরূপ ব্যাপ্তির স্মরণ হওয়ায় তজ্জন্ম উক্তরূপ বোধ জন্মে। কিন্তু যাহার ঐরূপ ব্যাপ্তি বিষয়ে কোন সংস্কার নাই, তাহার কখনই ঐরূপ বোধ হয় না। সুতরাং ঐরূপ নিশ্চয়াত্মক যথার্থ বোধ অল্পমান প্রমাণ-জন্ম, ইহাই স্বীকার্য্য।

মীমাংসক সম্প্রদায় “অর্থাপত্তি” নামে পঞ্চম প্রমাণ স্বীকার করিয়াছেন। “অর্থশ্চ আপত্তিঃ কল্পনা” এই অর্থে “অর্থাপত্তি” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে—“অর্থাপত্তি” নামক কল্পনারূপ প্রমাণ। আর “অর্থশ্চ আপত্তিঃ কল্পনা যস্মাৎ” এই অর্থে বহুব্রীহি সমাসে “অর্থাপত্তি” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে—সেই কল্পনার সাধন “অর্থাপত্তি” নামক প্রমাণ। “দৃষ্টার্থাপত্তি” ও “শ্রুতার্থাপত্তি” নামে সামান্যতঃ অর্থাপত্তি দ্বিবিধ। “শ্রুতার্থাপত্তি”ও দ্বিবিধ। “বেদান্তপরিভাষা”কার ধর্ম্মরাজও ইহার ব্যাখ্যা ও উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন। “শ্রুতার্থাপত্তি”র প্রসিদ্ধ উদাহরণ প্রকাশ করিতে তিনি পরে বলিয়াছেন—“যথা বা জীবো দেবদত্তো গৃহে নেতি বাক্য-শ্রবণানন্তরং জীবিনো গৃহাসত্ত্বং বহিঃ সত্ত্বং কল্পয়তীতি।”

করেন নাই। উই-ভাসকর্জের সম্মত প্রমাণ-ত্রয়বাদ, নৈয়ায়িকমত বলিয়া কথিত হয় নাই। কিন্তু উহা “জ্ঞানৈকদেশি-মত” বলিয়াই কথিত হইয়াছে। “মানসোল্লাস” গ্রন্থে হরেশ্বরচাৰ্য্যও বলিয়াছেন—“জ্ঞানৈকদেশিনোহপ্যেবম্।”

তাৎপর্য এই যে, দেবদত্ত নামক কোন ব্যক্তি জীবিত আছেন—ইহা বাহার নিশ্চিত, তিনি কোন আশু-ব্যক্তির নিকটে “দেবদত্তো গৃহে নাস্তি” এই বাক্য শ্রবণ করিলে পরে সেই দেবদত্তের বহিঃ সত্তার কল্পনা করেন। কারণ, জীবিত ব্যক্তির যে, গৃহে অসত্তা, তাহা তাহার বহিঃ সত্তা ব্যতীত উপপন্ন হয় না। সুতরাং তাহার বহিঃ সত্তাই গৃহে অসত্তার উপপাদক এবং গৃহে অসত্তা উপপাদ্য। সেই উপপাদ্য-জ্ঞানই উপপাদক-কল্পনার কারণ। অনেকের মতে অল্পপপত্তি-জ্ঞানই সেই কল্পনার কারণ। যাহা হউক, ফলকথা, উক্ত মতে পূর্বোক্ত স্থলে কোন হেতুতে বহিঃ সত্তার ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভব নহে। ব্যতিরেক ব্যাপ্তি-নিশ্চয় অল্পমানের কারণ নহে। অল্পমানাতাই অদ্বয়ী। সুতরাং অর্থাপত্তিস্থলে অল্পমান সম্ভব না হওয়ায় “অর্থাপত্তি” নামে পৃথক প্রমাণই স্বীকার্য। মীমাংসক সম্প্রদায়ের পরবর্তী আচার্যগণ ইহা সমর্থন করিতে বহু শূন্য বিচার করিয়াছেন। পরে নব্য-নৈয়ায়িক রঘুনাথ শিরোমণিও নিজ মতানুসারে বিচার পূর্বক অল্পমান-মাত্রকেই “অদ্বয়ী” বলিয়া “অর্থাপত্তি”র পৃথক প্রমাণ্যই সমর্থন করিয়াছেন।

কিন্তু মহর্ষি গোতম “অর্থাপত্তি” প্রমাণকেও অল্পমানে অন্তর্ভূত বলিয়াছেন। তদনুসারে উদয়নাচার্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ বিশেষ বিচারপূর্বক “অর্থাপত্তি”র পৃথক প্রমাণ্য খণ্ডন করিয়াছেন। বাহ্যভায়ে তাঁহাদিগের সকল কথা প্রকাশ করা সম্ভব নহে। সংক্ষেপে বক্তব্য এই যে,—পূর্বোক্ত স্থলে জীবিত ব্যক্তির যে গৃহে অসত্তা, তাহাতে বহিঃ সত্তার ব্যাপ্তি-নিশ্চয় প্রযুক্তই সেই দেবদত্তে বহিঃ-সত্তার কল্পনারূপ অল্পমিতিই জন্মে। জীবিত যে সমস্ত ব্যক্তিতে গৃহে অসত্তা নাই অর্থাৎ গৃহে সত্তা আছে, সেই সমস্ত ব্যক্তিতে গৃহে অসত্তা—নাই এইরূপে ব্যতিরেকব্যাপ্তি-নিশ্চয়, নিজদেহরূপ দৃষ্টান্তেই সম্ভব হয়। পরন্তু “অদ্বয়ব্যাপ্তি”র নিশ্চয়জ্ঞও সেই দেবদত্তে বহিঃ সত্তার অল্পমিতি হইতে পারে। কারণ জীবিত যে সমস্ত ব্যক্তিতে গৃহে অসত্তা থাকে, সেই সমস্ত ব্যক্তিতে বহিঃসত্তাই থাকে, যেমন বিদেশস্থ আমার এই শরীর,—এইরূপে নিজ শরীর-রূপ দৃষ্টান্তেই উক্তরূপ ‘অদ্বয়ব্যাপ্তি’-নিশ্চয়ও সম্ভব হয়।

বৈশেষিক দর্শনের “উপকারে” (২।২।৫) শব্দর মিশ্রণ প্রথমে উক্ত রূপ “অদ্বয়-ব্যাপ্তি”ই প্রদর্শন করিয়াছেন। ফলকথা, এই মতে পূর্বোক্ত রূপ কোন ব্যাপ্তি-নিশ্চয় জন্ত সংস্কার বাহার নাই, তাহার সেই দেবদত্তে বহিঃ সত্তার জ্ঞান জন্মে না এবং তাহার পূর্বোক্তরূপ অল্পপপত্তির জ্ঞানও হইতে পারে না। সুতরাং

পূর্বোক্ত স্থলে ‘দেবদত্তো বহিরন্তি, জীবিত্তে সতি গৃহেহসম্বাৎ’—এইরূপে অনুমান প্রমাণ দ্বারাই সেই দেবদত্তে বহিঃসত্তা সিদ্ধ হয়।

মহর্ষি গৌতম পরে যে, অভাব নামক প্রমাণকেও অনুমানে অন্তর্ভুক্ত বলিয়াছেন, উহা ষট্ প্রমাণ-বাদী কুমারিল ভট্টের সমর্থিত “অভাব” নামক ষষ্ঠ প্রমাণ নহে। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উহার উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন যে, মেঘ হইতে জল-বর্ষণ না হইলে বুঝা যায়—সেই মেঘের সহিত বায়ুর বিলক্ষণ সংযোগ হইয়াছে। অর্থাৎ সেই জল-বর্ষণের অভাব জ্ঞায়মান হইলে সেই “অভাব”রূপ প্রমাণ দ্বারাই বায়ু ও মেঘের বিলক্ষণ সংযোগ সিদ্ধ হয়। “তাৎপর্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্র উক্ত স্থলে সেই জল-বর্ষণের অভাবের জ্ঞানকেই “অভাব” নামক প্রমাণ বলিয়াছেন; কিন্তু উহা কোন সম্প্রদায়ের মত—ইহা তিনিও সেখানে বলেন নাই। যাহা হউক, উক্ত “অভাব” প্রমাণবাদীর অভিপ্রায় বুঝা যায় যে—অভাব পদার্থস্থ ব্যাপ্তি অনুমানের অঙ্গ হয় না। স্ততরাং কোন অভাব পদার্থ অনুমানের হেতু হয় না। অতএব উক্ত স্থলে জল-বর্ষণের অভাবের দ্বারা অনুমিতি সম্ভব না হওয়ায় “অভাব” নামক অতিরিক্ত প্রমাণই স্বীকার্য।

কিন্তু মহর্ষি গৌতমের মতে অভাব পদার্থও অনুমানের হেতু হয়। অভাব পদার্থস্থ ব্যাপ্তি,—অনুমানের অঙ্গ নহে, এবিষয়ে কোন যুক্তি নাই। পরন্তু কোন কার্যের অভাবরূপ হেতুর দ্বারা তাহার কারণের অভাবের যথার্থ অনুমানই হয়। স্ততরাং তুল্য যুক্তিতে মেঘ-জল জল-বর্ষণ-রূপ কার্যের অভাবরূপ হেতুর দ্বারা সেই জল-বর্ষণের প্রতিবন্ধক বায়ু-মেঘ-সংযোগও অনুমান প্রমাণসিদ্ধ হওয়ায় “অভাব” নামক পৃথক প্রমাণ স্বীকার করা অনাবশ্যক। বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও ‘বিরোধ্যভূতং ভূতন্ত’ (৩।১।১১) এই সূত্রের দ্বারা উক্তরূপ স্থলে চতুর্থ প্রকার অনুমানই বলিয়াছেন।

পরন্তু মহর্ষি কণাদ প্রথমে কোন কারণে দ্রব্যাদি ষট্ প্রকার ভাব পদার্থেরই ‘উদ্দেশ’ করিলেও পরে নবম অধ্যায়ের প্রথম আহ্নিকে ভাব পদার্থ হইতে ভিন্ন অভাব পদার্থও যে, প্রত্যক্ষ প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়—ইহা বলিয়াছেন। গ্রায়-দর্শনে পরে (২।২।৮) মহর্ষি গৌতমও অভাব পদার্থের প্রত্যক্ষ-সিদ্ধতার সমর্থন করিয়াছেন। স্ততরাং তদ্বারা অভাব পদার্থের বোধক অতিরিক্ত কোন প্রমাণ স্বীকার করা অনাবশ্যক—ইহাও স্মৃতি হইয়াছে।

কিন্তু কুমারিল ভট্টের যুক্তি গ্রহণ করিয়া অর্ষৈতবাদী বৈদান্তিক সম্প্রদায়ও

অভাব পদার্থের বোধক **অনুপলব্ধি** নামে ষষ্ঠ প্রমাণ স্বীকার করিয়াছেন। এই মতে—যে আধারে কোন অভাব থাকে, সেই আধারের সহিত ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধ জন্ম সেই আধারেরই প্রত্যক্ষ হইতে পারে। কিন্তু সেই অভাবের সহিত সেই ইন্দ্রিয়-সম্বন্ধ না হওয়ায় তাহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে না। যেমন গো-শূত্র গৃহে চক্ষুঃ-সম্বন্ধের পরে সেই গৃহের প্রত্যক্ষ হইলেও তজ্জন্য সেই গৃহে গোর অভাবের প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু তাহাতে গোর অনুপলব্ধিজন্য গোর অভাবের পৃথক বোধ জন্মে। উক্ত স্থলে গোর অনুপলব্ধিই সেই অভাব-বোধের কারণ। সুতরাং সেই অনুপলব্ধিই তদ্বিশেষে প্রমাণ।

কিন্তু শ্রায় বৈশেষিক সম্প্রদায়ের প্রথম কথা এই যে,—উক্তস্থলে গোর অভাববিষয়ক বোধও যে, প্রত্যক্ষাত্মক—ইহা অনুভবসিদ্ধ। কারণ, সেই বোধের পরে আমি এখানে গোর অভাব দেখিলাম—এইরূপেই সেই বোধের মানস প্রত্যক্ষ (অনু-ব্যবসায়) জন্মে। এইরূপ মনুষ্যাদির অভাবের প্রত্যক্ষও মনোগ্রাহ্য। তাই কেহ ব্যক্তি-বিশেষের আহ্বানে নিযুক্ত হইয়া স্থান-বিশেষে তাঁহাকে দেখিতে না পাইলে তিনি সেখানে তাঁহার অভাব সমর্থন করিতে বলেন যে,—আমি চোখে দেখিয়া আসিলাম, তিনি সেখানে নাই। সুতরাং অভাব-বিশেষের প্রত্যক্ষের জন্য সেই অভাবের সহিতও ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ-বিশেষ স্বীকার্য। অভাবের আধারের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ হইলেই সেই অভাবের সহিতও সম্বন্ধ বলা যায়। উহার বাধক কোন যুক্তি নাই। (পূর্ব ১৮২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য)।

“বেদান্তপরিভাষা”কার ধর্মরাজও পরে নিজ মতানুসারে অভাবজ্ঞানের প্রত্যক্ষ স্বীকার করিয়া বলিয়াছেন,—“সত্যং, অভাবপ্রতীতে: প্রত্যক্ষত্বেনপি তৎকরণশ্চ অনুপলব্ধে মানান্তরদ্বাং।” কিন্তু প্রত্যক্ষ প্রমাণ করণ হইলেও তাহা প্রত্যক্ষ প্রমাণ নহে, পৃথক প্রমাণ,—এই সিদ্ধান্ত বহুবিবাদ-গ্রস্ত। পরন্তু প্রত্যক্ষের অযোগ্য পদার্থের অনুপলব্ধি জন্ম তাহার অভাবের প্রত্যক্ষ জন্মে না। সুতরাং যে পদার্থের প্রত্যক্ষাত্মক উপলব্ধি সম্ভব, সেই পদার্থের যে অনুপলব্ধি, তাহাই তাহার অভাবের প্রত্যক্ষের কারণ—ইহাই স্বীকার্য। অর্থাৎ যে অনুপলব্ধির প্রতিযোগী উপলব্ধির আপত্তি হয়, সেই **যোগ্যানুপলব্ধিই** অভাব-প্রত্যক্ষের বিশেষ কারণ। কিন্তু সেই অনুপলব্ধির কোন ব্যাপার না থাকায় তাহা প্রত্যক্ষ

বা তজ্জ্ঞা পৃথক্ বোধের করণ হইতে পারে না। অর্থাৎ “ব্যাপারবৎ কারণ-করণ” এই মতে—অনুপলব্ধির করণত্ব সম্ভব হয় না। আরও অনেক যুক্তির দ্বারা ত্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় অনুপলব্ধির প্রমাণত্ব খণ্ডন করিয়াছেন। “কুস্থমাঞ্জলির” তৃতীয় স্তবকের শেষে উদয়নাচার্য্যও বিশেষ বিচার দ্বারা নৈয়ায়িক-মত সমর্থন করিয়াছেন। বিশেষ জিজ্ঞাস্ত, তাহা পাঠ করিবেন। বাহুল্য-ভয়ে এবিষয়ে অধিক লেখা সম্ভব নহে।

ত্রয়োদশ অধ্যায়

ন্যায়দর্শনে বেদের প্রামাণ্য-পরীক্ষা

বেদের প্রামাণ্য-পরীক্ষা ; করিতে মহর্ষি গোতম প্রথমে নাস্তিক-মতানুসারে পূর্বপক্ষসূত্র বলিয়াছেন—

তদপ্রামাণ্যমনৃত-ব্যাঘাত-পুনরুক্ত্যদোষেভ্যঃ ॥ ২।১।৫৭ ॥

উক্ত সূত্রের প্রথমে “তদ” শব্দের দ্বারা বেদই গৃহীত হইয়াছে। ‘তস্ত বেদস্ত অপ্রামাণ্যং’—“তদপ্রামাণ্যং”। অর্থাৎ বেদ-বিরোধী নাস্তিকের মত এই যে—বেদের প্রামাণ্য নাই, বেদ প্রমাণ হইতে পারে না,—যেহেতু বেদে “অনৃত” অর্থাৎ মিথ্যা, “ব্যাঘাত” ও “পুনরুক্ত” দোষ আছে। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন নাস্তিকের কথানুসারে প্রথমে অমৃত দোষের উদাহরণ বলিয়াছেন যে, বেদে আছে—“পুত্রঃকামঃ পুত্রেষ্টা যজ্ঞতঃ”; অর্থাৎ পুত্রার্থী পুত্রেষ্টি যাগ করিবেন। পুত্রেষ্টি যাগ করিলে পুত্র জন্মে। কিন্তু কত স্থানে কত ব্যক্তি পুত্রেষ্টি যাগ করিয়াও পুত্র লাভ করেন নাই। এইরূপ বেদে আছে—“কারীরী” যাগ করিলে বৃষ্টি হয়। কিন্তু বহু স্থানে “কারীরী” যাগ করিলেও বৃষ্টি হয় নাই। তাৎপর্য এই যে, বেদোক্ত “পুত্রেষ্টি” ও “কারীরী” প্রভৃতি যাগের ফল হইলে ইহকালেই তাহা প্রত্যক্ষ হইবে,—এজন্য ঐ সমস্ত বেদবাক্য ‘দৃষ্টার্থ’। কিন্তু ঐ সমস্ত দৃষ্টার্থ বেদবাক্যও যখন মিথ্যা বলিয়া প্রতিপন্ন হইতেছে, তখন তদদৃষ্টান্তে অগ্ৰাণ্য সমস্ত বেদবাক্যও মিথ্যা—ইহা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, যাহার বহু দৃষ্টার্থ বাক্যও মিথ্যা; তিনি যে, সাধারণ মনুষ্যের ন্যায় ভ্রান্ত বা প্রতারক, স্মরণ্য অনাপ্ত—এবিষয়ে সংশয় নাই। অতএব ঐরূপ ব্যক্তির কোন বাক্যই প্রমাণ হইতে পারে না।

পূর্বপক্ষবাদীর দ্বিতীয় হেতু—“ব্যাঘাতদোষ”। “ব্যাঘাত” বলিতে পরস্পর-বিরোধ। ভাষ্যকার ইহার উদাহরণ বলিয়াছেন যে, বেদে আছে—“উদিতো হোতব্যম্” “অনুদিতো হোতব্যঃ” “সময়াধ্যুষিতে হোতব্যঃ।” সূর্য্যোদয়ের পরবর্ত্তী কালের নাম “উদিত” কাল। সূর্য্যোদয়ের পূর্বে অরুণ-কিরণ ও অল্প নক্ষত্র-বিশিষ্ট কালের নাম “অনুদিত” কাল। সূর্য্য ও নক্ষত্রশূন্য-কালের নাম

“সময়াধ্যবিত” কাল। কিন্তু বেদে উক্ত কাল-দ্রুয়ে হোমের বিধান করিয়া পরেই আবার অন্য বাক্যের দ্বারা উক্ত কালদ্রুয়েই ঐ হোমের নিন্দা করা হইয়াছে। স্ততরাং সেই নিন্দার দ্বারা উক্ত কালদ্রুয়েই হোম যে, অকর্তব্য—ইহাই বুঝা যায়। অতএব উক্ত স্থলে প্রথমোক্ত বিধিবাক্য এবং শেষোক্ত নিন্দার্থবাদ-বাক্য পরস্পর-বিরুদ্ধ। স্ততরাং উক্তরূপ ‘ব্যাঘাত’ বা বিরোধ-বশতঃ পূর্বোক্ত সমস্ত বেদবাক্যই অপ্রমাণ এবং ঐ দৃষ্টান্তে অন্যান্য সমস্ত বেদবাক্যও অপ্রমাণ বলিয়া প্রতিপন্ন হয়।

তৃতীয় হেতু—“পুনরুক্ত” দোষ। ভাষ্যকার ইহার উদাহরণ প্রকাশ করিয়াছেন যে, বেদে আছে—“ত্রিঃ প্রথমা মন্বাহ ত্রিঋতমাং” (শতপথব্রাহ্মণ ১।৩।৫)। উক্ত বাক্যের দ্বারা একাদশ “সামিধেনী”র মধ্যে প্রথমা ঋক্ এবং উত্তমা ঋক্কে তিনবার পাঠ করিবে—ইহা কথিত হইয়াছে। তাৎপর্য এই যে—যে মন্ত্রের দ্বারা অগ্নি প্রজ্বালন করিতে হইবে, তাহার নাম “সামিধেনী” ঋক্। বেদে (তৈত্তিরীয় ব্রাহ্মণে—৩।৫) একাদশটি “সামিধেনী” কথিত হইয়াছে এবং উহার পৃথক পৃথক সংজ্ঞাও আছে। তন্মধ্যে “প্রবোবাজা” ইত্যাদি ঋক্টি প্রথমা এবং উহার নাম “প্রবতী” এবং সর্বশেষোক্ত “আজুহোতা দ্যুবস্ত” —ইত্যাদি ঋক্টির নাম “উত্তমা”। বেদের “শতপথ-ব্রাহ্মণ” প্রভৃতিতে উক্ত একাদশটি ঋকের মধ্যে প্রথমকে তিনবার এবং শেষোক্ত “উত্তমা”কে তিনবার পাঠ করিবে—ইহা বলা হইয়াছে। কিন্তু যে অর্থ প্রকাশ করিতে যে বাক্য বক্তব্য, তাহা একবার বলিলেই তাহার ফল-সিদ্ধি হওয়ায় পুনরুবার তাহা বলিলে পুনরুক্ত দোষ হয়। অতএব পূর্বোক্ত একই মন্ত্রের তিনবার পাঠ করিলে পুনরুক্ত দোষ অবশ্যব হইবে। স্ততরাং পূর্বোক্ত স্থলে উক্তরূপ পুনরুক্ত-দোষ-প্রযুক্ত বেদ অপ্রমাণ। যদিও বেদের সর্বত্রই ঐরূপ পুনরুক্তদোষ নাই, কিন্তু যে অংশে ঐ দোষ আছে, তদদৃষ্টান্তে বেদের অত্যান্য সমস্ত অংশও অপ্রমাণ—ইহা প্রতিপন্ন হয়। কারণ, যে বক্তা ঐরূপ পুনরুক্ত দোষও বুঝেন না, তিনি ভ্রান্ত বা ভ্রান্ত। স্ততরাং তাঁহার কোন বাক্যই আপ্তবাক্য বলিয়া গ্রহণ করা যায় না।

মহর্ষি গৌতম পূর্বোক্ত পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে পরে নিম্নলিখিত তিনটি সূত্র বলিয়াছেন—

ন, কর্ম-কর্তৃ-সাধন-বৈগুণ্য৭ ॥ ২।১।৫৮ ॥

অভ্যুপেত্য কালভেদে দোষ-বচনা৭ ॥ ২।১।৫৯ ॥

অমুবাদোপপত্তেচ্চ ॥ ২।১।৬০ ॥

প্রথম সূত্রের দ্বারা বলিয়াছেন যে, “পুত্রেষ্টি” প্রভৃতি যাগের বিধায়ক বেদ-বাক্যে ‘অনৃত-দোষ’ নাই। কারণ—কর্ম, কর্তা ও ঐ কর্মের সাধন বা উপকরণের বৈগুণ্যবশতঃও ফলাভাব হইয়া থাকে। তাৎপর্য এই যে, বেদবিহিত পুত্রেষ্টি প্রভৃতি যাগ, যথাবিধি অদৃষ্ট হইলে উহা তাহার ফল-জনক অদৃষ্টবিশেষ উৎপন্ন করে না। পুত্রেষ্টি প্রভৃতি যাগে অবশ্যকর্তব্য অঙ্গযাগাদির অমুষ্ঠানের অভাব—‘কর্মবৈগুণ্য’ এবং ঐ সমস্ত যাগকর্তা, অবিদ্বান্ অথবা পাতিত্যাদি কোন দোষে ঐ কর্মের অনধিকারী হইলে কর্তার দোষ—‘কর্তৃ-বৈগুণ্য’ এবং ঐ সমস্ত যাগের সাধন দ্রব্যাদি অথবা মন্ত্র ও দক্ষিণার কোন দোষ হইলে উহা “সাধন-বৈগুণ্য”। পূর্বোক্ত ‘কর্ম-বৈগুণ্য, কর্তৃ-বৈগুণ্য এবং সাধন-বৈগুণ্য অথবা উহার মধ্যে যে কোন প্রকার বৈগুণ্যবশতঃ সমস্ত যাগই নিষ্ফল হইয়া থাকে। সুতরাং কোন স্থলে পুত্রেষ্টি যাগের ফল না হওয়ায় তদ্বারা পূর্বোক্ত বেদবাক্যের মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না।

পরন্তু বহুস্থানে যথাবিধি পুত্রেষ্টিযাগের অমুষ্ঠান করিয়া বহু ব্যক্তি পুত্রলাভ করিয়াছেন এবং কারীরী যোগের পরেই অনেক স্থানে বৃষ্টি হইয়াছে—ইহা মিথ্যা বলিবার কোন প্রমাণ নাই।*

বেদে পূর্বোক্ত “ব্যাঘাত” দোষও নাই—ইহা বুঝাইতে গৌতম দ্বিতীয় সূত্র

* বেদ বিরোধী বৌদ্ধসম্প্রদায় পরে গৌতমের উক্ত উক্তরের প্রতিবাদ করিয়াছিলেন যে, পুত্রেষ্টি যাগের নিষ্ফলত্ব যে, কর্মাদির বৈগুণ্যপ্রযুক্তই—এ বিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। উক্ত বেদবাক্যের মিথ্যাত্ব-প্রযুক্তও উহা নিষ্ফল হয়, ইহাও বলিতে পারি। কদাচিৎ কাহারও পুত্রেষ্টি যাগের পরে পুত্র জন্মিলেও তাহা যে, ঐ পুত্রেষ্টি যাগের ফল—ইহা নিশ্চয় করা যায় না। এতদ্বত্তরে তৎকালে বৌদ্ধসম্প্রদায়ের প্রবল প্রতিবাদী মহানৈয়ায়িক উদ্ভোতকর—“শ্রায়বার্তিক” গ্রন্থে বহু বিচার করিয়াছেন। তিনি শেষ কথা বলিয়াছেন যে, কর্মাদির বৈগুণ্য-প্রযুক্তও যখন পুত্রেষ্টি যাগের নিষ্ফলত্ব সম্ভব হয়, তখন উহার দ্বারা উক্ত বেদবাক্যের মিথ্যাত্ব সিদ্ধ হইতে পারে না—ইহাই আমাদের এখানে বক্তব্য। সুতরাং তোমরা পূর্বে উহার মিথ্যাত্বকে সিদ্ধ বলিয়াও পরে আবার বাধ্য হইয়া যদি বল, উহা সন্দিদ্ধ, তাহা হইলে উহার দ্বারা উক্ত বেদ বাক্যের অপ্রামাণ্য সিদ্ধ করিতে পার না। কারণ, যাহা সন্দিদ্ধ, তাহাও প্রকৃত হেতুই নহে—কিন্তু হেতুভাস; ইহা তোমাদিগেরও স্বীকৃত।

বলিয়াছেন,—অভ্যুপেত্য কালভেদে দোষ-বচনাৎ । অর্থাৎ বেদে “উদিত,” “অহুদিত” ও “সময়াধ্যুষিত” নামক কালত্রয়ে হোমের বিধি বাক্যের শেষোক্ত ঐ সমস্ত নিন্দার্থবাদের তাৎপর্য্য এই যে,—যিনি উদিতকালেই হোমের সংকল্প করিয়াছেন, সেই অগ্নিহোত্রী সেই পূর্ব্বস্বীকৃত কালকে ত্যাগ করিয়া “অহুদিত” অথবা “সময়াধ্যুষিত” নামক কালে হোম করিলে উহা নিন্দিত । এইরূপ “অহুদিত” অথবা “সময়াধ্যুষিত” নামক কালে হোমের সংকল্প করিয়া কালান্তরে হোম করিলে সেই হোমও নিন্দিত । অর্থাৎ অগ্নিহোত্রী প্রথমে তাঁহার গৃহীত কালবিশেষেই যাবজ্জীবন হোম করিবেন । কখনও কালান্তরে হোম করিলে উহা সিদ্ধ হইবে না ।

বস্তুতঃ বেদে “উদিতে হোতব্যং” “অহুদিতে হোতব্যং” এবং “সময়াধ্যুষিতে হোতব্যং”—এই তিনটি বিধিবাক্যের দ্বারা কল্প-ত্রয়ে “অগ্নিহোত্র” হোমে উক্ত কাল-ত্রয়ের বিধান হইয়াছে । সমস্ত অগ্নিহোত্রীই যে, উক্ত কালত্রয়েই হোম করিবেন,—ইহা ঐ সমস্ত বিধিবাক্যের অর্থ নহে । কিন্তু উহার দ্বারা “বিকল্প”ই অভিপ্রেত । অর্থাৎ উক্ত কালত্রয়ের মধ্যে আত্ম-তুষ্টি অহুসারে যাহার যে কালে হোম করিতে ইচ্ছা, তিনি সেই কালেই হোম করিবেন । যে স্থলে দ্বিবিধ শ্রুতি আছে, অর্থাৎ শ্রুতির দ্বারা দ্বিবিধ ধর্ম্মই বিহিত হইয়াছে, সেখানে সেই উভয়ই ধর্ম্ম, ইহা বলিয়া ভগবান্ মনুও পূর্ব্বোক্ত উদ্দিতাঙ্গ কালত্রয়ে হোমকে ইহার উদাহরণরূপে প্রদর্শন করিয়াছেন । * “সংহিতা”কার মহর্ষি গোতম স্পষ্ট বলিয়াছেন—**তুল্যবল-বিরোধে বিকল্পঃ** । অর্থাৎ তুল্যবল অনেক বিধিবাক্যের বিরোধ উপস্থিত হইলে সেখানে বিকল্পই অভিপ্রেত বুঝিতে হইবে । তাহা হইলে বিরোধ না থাকায় সেই সমস্ত বিধিবাক্যের অপ্রামাণ্য হইতে পারে না । যেমন বেদে বিধিবাক্য আছে—“ত্ৰীহিভির্বা যজ্ঞেত, যবৈর্বা যজ্ঞেত” । অর্থাৎ ত্ৰীহির দ্বারা যাগ করিবে, অথবা যবের দ্বারা যাগ করিবে । ত্ৰীহির দ্বারা যাগ ও যবের দ্বারা যাগ উভয়ই তুল্যবল । সুতরাং আত্মতুষ্টি অহুসারে যাহার যে কল্পে ইচ্ছা, তিনি সেই কল্পই গ্রহণ করিবেন । কিন্তু সর্ব্বত্রই আত্মতুষ্টি অহুসারে ধর্ম্ম-নির্ণয় কর্তব্য নহে । যে

* শ্রুতিবৈধিক্ত যত্র স্তাৎ তত্র ধর্ম্মাবুভৌ স্মৃতো ।

উভাবপি হি তৌ ধর্ম্মৌ সম্যগুক্তৌ মনৌষিভিঃ ।

উদিতোহহুদিতে চৈব সময়াধ্যুষিতে তথা ।

সর্ব্বথা বর্জ্যতে যজ্ঞ ইতীযং বৈদিকী শ্রুতিঃ । মনুসংহিতা ২।১৪।১৫

স্থলে শ্রুতি, স্মৃতি অথবা সদাচারের দ্বারা দ্বিবিধ বা বহুবিধ ধর্ম বুঝা যায়, সেইরূপ স্থলেই মন্ব বলিয়াছেন—“আত্মনস্তষ্টিরেব চ”। (মন্বসংহিতা ২।৬।)

বেদে পূর্বোক্ত ‘পুনরুক্ত’ দোষও নাই—ইহা বুঝাইতে গৌতম পরে তৃতীয় সূত্র বলিয়াছেন—**অনুবাদোপপত্তেঃ**। অর্থাৎ বেদে “ত্রিঃ প্রথমা মন্বাহ ত্রিরুক্তমাং”—এইরূপ উক্তি থাকিলেও তাহাতে পুনরুক্ত দোষ হয় না। কারণ, উহা “অনুবাদ”। অনর্থক পুনরুক্তিই পুনরুক্ত দোষ। কিন্তু সার্থক পুনরুক্তির নাম **অনুবাদ**। ভাষ্যকার ইহা ব্যক্ত করিয়া বুঝাইয়া বেদের “ইদমহং ভ্রাতৃত্বাং পঞ্চদশাবরেণ-বাগ্‌বজ্জৈঃ” ইত্যাদি মন্ত্র উদ্ধৃত করিয়া দেখাইয়াছেন যে, উক্ত মন্ত্রে পূর্বোক্ত একাদশ “সামিধেনী”র পঞ্চদশত্ব শ্রুত হয়। কিন্তু কিরূপে তাহা সম্ভব হইবে? তাই বেদে কথিত হইয়াছে—“ত্রিঃ প্রথমা মন্বাহ ত্রিরুক্তমাং।” অর্থাৎ পূর্বোক্ত একাদশটি ‘সামিধেনী’র মধ্যে ‘প্রথমা’কে তিনবার এবং ‘উত্তমা’ অর্থাৎ শেষটিকে তিনবার পাঠ করিবে। তাহা হইলে প্রথমটির দুইবার ও শেষটির দুইবার অধিক পাঠ হওয়ায় ঐ একাদশ সামিধেনীর উক্তরূপে পাঠ দ্বারা পঞ্চদশ মন্ত্র সম্ভব হয়। অর্থাৎ পূর্বোক্ত একাদশ মন্ত্রের মধ্যে প্রথমটির তিনবার ও শেষটির তিনবার পাঠ হইলেই সেই পাঠ-ভেদে মন্ত্র-ভেদবশতঃ ছয় মন্ত্র এবং মধ্যবর্তী নয় মন্ত্র গ্রহণ করিয়া পঞ্চদশ মন্ত্র হইবে।* উক্তরূপে পূর্বোক্ত একাদশ মন্ত্রের পঞ্চদশত্ব-সম্পাদনের জগুই বেদে পূর্বোক্ত মন্ত্রদ্বয়ের পুনরাবৃত্তি বিহিত হইয়াছে। সুতরাং উহা পুনরুক্ত দোষ নহে। ফলকথা, পূর্বোক্ত মন্ত্রদ্বয়ের ঐরূপ পুনরাবৃত্তি ব্যতীত শেষোক্ত পঞ্চদশত্ব-বোধক মন্ত্রের অর্থ-সঙ্গতি হয় না। সুতরাং সেই মন্ত্র পাঠ করা যায় না। কিন্তু সেই যাগ-বিশেষে উহা অবশ্য পাঠ্য, নচেৎ তাহার ফল-সিদ্ধি হয় না। অতএব সেই যাগের-ফল-সিদ্ধির জগু উক্ত মন্ত্রদ্বয়ের পুনরাবৃত্তি অবশ্য কর্তব্য। তাহাতে পুনরুক্ত দোষ হয় না। কারণ, উহা সপ্রয়োজন বলিয়া উহাকে বলে—**অনুবাদ**।

মহর্ষি গৌতম পরে বেদের ব্রাহ্মণ ভাগে যে, (১) “বিধি”, (২) “অর্থবাদ” ও

* এখানে ইহাও প্রণিধান করা আবশ্যক যে, উচ্চারণভেদে উক্ত মন্ত্রের ভেদ ব্যতীত একাদশ মন্ত্রের পঞ্চদশত্ব সম্ভব হয় না। কণাদ ও গৌতমের মতে একই শব্দের পুনরাবৃত্তি হয় না। কিন্তু তজ্জাতীয় অপর শব্দের উচ্চারণই শব্দের পুনরাবৃত্তি। সেই সমস্ত শব্দই উচ্চারণ ভেদে ভিন্ন ও অনিত্য। উক্ত সিদ্ধান্তে পূর্বোক্ত শ্রুতিও মূল বলিয়া গ্রহণ করা যায়।

(৩) “অনুবাদ” নামে ত্রিবিধ বাক্যবিভাগ আছে—ইহা বলিয়া উক্ত বিধি প্রভৃতির লক্ষণ এবং “অর্থবাদ” ও “অনুবাদের প্রকারভেদও বলিয়াছেন এবং পূর্বপক্ষ খণ্ডন করিয়া “অনুবাদ” ও “পুনরুক্তি”র যে বিশেষ আছে—ইহাও পরে সমর্থন করিয়াছেন। লৌকিক বাক্যের গ্রায বেদেও পূর্বোক্ত ‘বিধিবাক্য’, ‘অর্থবাদবাক্য’ ও ‘অনুবাদবাক্য’রূপ বাক্যবিভাগ থাকায় লৌকিক বাক্যের গ্রায বেদের প্রামাণ্য যে সম্ভাবিত এবং উহার বাধক কিছুই নাই—ইহা প্রতিপন্ন করিয়া গৌতম পরে উহার সাধক প্রমাণ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন—

মন্ত্রায়ুর্বেদ-প্রামাণ্যবচ্চ তৎপ্রামাণ্যমাপ্ত-প্রামাণ্যাৎ ॥২।১।৬৮

তাৎপর্য্য এই যে—শাস্ত্রে বিষ, ভূত ও বস্তুর নিবর্তক অনেক মন্ত্র উক্ত হইয়াছে। উহার যথাবিধি প্রয়োগ করিলে তদ্বারা বিষাদির নিবৃত্তি হইয়া থাকে— ইহা পরীক্ষিত সত্য। এইরূপ সূপ্রাচীনকাল হইতেই আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের সত্যার্থতা পরীক্ষিত। মন্ত্র ও আয়ুর্বেদের যথোক্ত সত্যার্থতাই উহার প্রামাণ্য। কিন্তু ঐ প্রামাণ্যের হেতু কি? ইহা বিচার করিতে গেলে ইহাই স্বীকার করিতে হইবে যে—ঐ সমস্ত মন্ত্র ও আয়ুর্বেদশাস্ত্রের বক্তা সেই সমস্ততত্ত্ব-দর্শী আপ্ত পুরুষ। অর্থাৎ সেই আপ্ত পুরুষের প্রামাণ্যই মন্ত্র ও আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের প্রামাণ্যের হেতু। এইরূপ স্বাধেদ প্রভৃতি চতুর্বেদেও যে সমস্ত অলৌকিক তত্ত্বের বর্ণন হইয়াছে, তাহাও সেই সমস্ততত্ত্ব-দর্শী ব্যতীত আর কাহারও জ্ঞানের গোচরই হইতে পার না। সুতরাং ঐ সমস্ত অলৌকিকতত্ত্ব-দর্শী পুরুষ যে সর্বজ্ঞ, ইহা স্বীকার্য্য এবং তিনি যে জীবের মঙ্গলবিধান ও দুঃখ-বিমোচনে ইচ্ছুক হইয়া তাঁহার যথাদৃষ্ট তত্ত্বের উপদেশ করিয়াছেন—ইহাও স্বীকার্য্য। পূর্বোক্ত তত্ত্ব-দর্শিতা এবং জীবে দয়া প্রভৃতিই তাঁহার আপ্তত্ব, তাই তিনি প্রমাণ পুরুষ। সুতরাং তাঁহার প্রামাণ্য-প্রযুক্ত বেদ প্রমাণ। যেমন মন্ত্র ও আয়ুর্বেদ প্রমাণ।

অবশ্য বেদেও বহুরোগ-নিবারক অনেক অব্যর্থ মন্ত্র এবং ঔষধের উল্লেখ আছে। কিন্তু উক্ত সূত্রে গৌতম যে, মন্ত্র ও আয়ুর্বেদের প্রামাণ্যকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন, তাহা মূল বেদ হইতে ভিন্ন। ভাষ্যকার বাৎশায়নের ব্যাখ্যায় দ্বারাও তাহাই বুঝা যায়। “গ্রায়মঞ্জরী”-কার জয়ন্ত ভট্ট প্রভৃতিও বিচার পূর্বক সমর্থন

করিয়াছেন যে, আয়ুর্বেদ শাস্ত্র মূল বেদ নহে। বস্তুতঃ বিষ্ণু পুরাণেও অষ্টাদশ-বিভাগ উল্লেখ করিতে পরে আয়ুর্বেদের পৃথক উল্লেখই হইয়াছে। *

সুশ্রুতও আয়ুর্বেদকে অথর্ববেদের উপাঙ্গ বলিয়াছেন † এবং পরে “আয়ুর্বেদ” শব্দের ব্যুৎপত্তি প্রদর্শন করিয়া তদ্বারা উহার অন্তর্গত “বেদ” শব্দের অর্থ যে প্রতি নহে—ইহাও ব্যক্ত করিয়াছেন। কিন্তু স্বয়ংই যে প্রথমে অথর্ববেদের উপাঙ্গ আয়ুর্বেদ শাস্ত্র প্রণয়ন করেন, ইহাও তিনি প্রথমেই বলিয়াছেন। গরুড় পুরাণে (পূর্বখণ্ডে ১৪২ অঃ) কথিত হইয়াছে যে, স্বয়ং পরমেশ্বরই ধনুস্তরিরূপে অবতীর্ণ হইয়া সুশ্রুতকে আয়ুর্বেদ বলিয়াছিলেন। গোতমের উক্ত সূত্রের দ্বারাও বুঝা যায় যে, আয়ুর্বেদ সর্বজ্ঞ আশ্বিন পুরুষের বাক্য।

কিন্তু বাৎশ্রায়ন পরে মূল বেদের অন্তর্গত “গ্রামকামো যজ্ঞেত”—ইত্যাদি দৃষ্টার্থক বিধিবাক্যকেও দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন। অর্থাৎ গ্রামাধিকারীর পক্ষে বেদে “সাংগ্রহণী” নামক যাগ বিহিত হইয়াছে এবং উহার ইতিকর্তব্যতাও কথিত হইয়াছে। যথাবিধি ঐ যাগের অচ্ছান করিলে ইহা লোকেই গ্রাম-লাভ হয় অর্থাৎ কোন গ্রামের অধিপতি হওয়া যায়। অনেক ব্যক্তিই ঐ যাগ করিয়া গ্রাম লাভ করায় উক্ত দৃষ্টার্থ বেদবাক্যের প্রামাণ্য পরীক্ষিত। “শ্রায়মঞ্জরী”-কার জয়স্বতট্ট ইহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে, ‘আমার পিতামহই (কল্যাণ স্বামী) “সাংগ্রহণী” যাগ করিয়া—“গৌরমূলক” গ্রামলাভ করিয়াছিলেন।’ ফলকথা, বাৎশ্রায়ন পরে মূলবেদের অন্তর্গত ঐ সমস্ত দৃষ্টার্থ বেদবাক্যকেও দৃষ্টান্ত-রূপে গ্রহণ করিয়া সমস্ত বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ করিয়াছেন। তাঁহার মতে গোতমও পূর্বোক্ত সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা সেই সমস্ত দৃষ্টার্থ বেদবাক্য এবং অগ্ন্যগ্ন লৌকিক সত্যার্থ বাক্যকেও দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়াছেন,—ইহা বুঝা যায়। কারণ, গোতমের মতে আশ্বিন পুরুষের প্রামাণ্য-প্রযুক্তই তাঁহার বাক্যের

* “অঙ্গানি চতুরো বেদা মাংসাশ্রায়বিস্তরঃ।

পুরাণং ধর্মশাস্ত্রঞ্চ বিদ্যা হোতাশ্চতুর্দশ ॥

আয়ুর্বেদো ধনুর্বেদো গান্ধর্বশ্চেতি তে ত্রয়ঃ।

অর্থশাস্ত্রং চতুর্থস্ত বিদ্যা হষ্টাদশৈব তু ॥”—তৃতীয় অংশ ৬।

† “ইহা ধনুর্বেদো নাম যদ্বাপাঙ্গমথর্ববেদস্তানুংপাতোব প্রজাঃ শ্লোকশতসহস্রমধ্যায়সহস্রঞ্চ কৃতবান্ স্বয়ম্ভুঃ। ততোহঙ্গায়ুষ্টমঙ্গমেধস্বকাবলোক্য নরাণাং ভূয়োহষ্টধা প্রণীতবান্।” সুশ্রুত সাহিত্য—১ম অঃ।

প্রামাণ্য। তাই তিনি বেদের প্রামাণ্য সিদ্ধ করিতেও সামান্যতঃ হেতু বলিয়াছেন—
—আপ্তপ্রামাণ্যত্ব।

অবশ্য গোতমের মতে বেদ-কর্তা সেই আপ্ত পুরুষ কে, তাহা তিনি বলেন নাই। কিন্তু সেই নিত্য সর্বজ্ঞ পরম পুরুষই যে, বেদের আদি বক্তা বা কর্তা—ইহা শাস্ত্র-সিদ্ধ ও যুক্তি-সিদ্ধ বলিয়া গোতমেরও উক্তরূপ মত অবশ্যই বুঝা যায়। শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্রও “তাৎপর্যটীকা”য় গোতমের তাৎপর্য স্বব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে—জগৎকর্তা পরমেশ্বর নিত্য সর্বজ্ঞ ও পরম কারুণিক। সুতরাং তিনি সৃষ্টির পরে মানবগণের হিতার্থ নানা উপদেশ অবশ্যই করিয়াছেন। তাঁহার সেই সমস্ত উপদেশ বা বাক্যই বেদ। বর্ণাশ্রম-ধর্মের ব্যবস্থাপক সেই বেদই সকল শাস্ত্রের আদি ও মূল এবং উহাই ঋষি মহর্ষি মহাজনদিগের পরিগৃহীত। এইরূপ বিষাদি-নাশক অত্যাশ্রয় অনেক মন্ত্র এবং আয়ুর্বেদ শাস্ত্রও সেই নিত্যসর্বজ্ঞ পরমেশ্বর কর্তৃক উপদিষ্ট এবং তাহার প্রামাণ্য ইহলোকেই পরীক্ষিত। সুতরাং ঐ মন্ত্র ও আয়ুর্বেদ শাস্ত্রের দ্বারা বেদও নিত্যসর্বজ্ঞ পরমেশ্বর কর্তৃক উক্ত বলিয়া উহার প্রামাণ্য স্বীকার্য। পরন্তু আয়ুর্বেদ শাস্ত্রেও বেদোক্ত “শাস্তিক” ও “পৌষ্টিক” কর্মের অনুষ্ঠান এবং রাসায়নাদি ক্রিয়ারস্তে বেদবিহিত চান্দ্রায়ণাদি প্রায়শ্চিত্তের কর্তব্যতা স্বীকৃত হইয়াছে। সুতরাং যাহার প্রামাণ্য পরীক্ষিত ও সর্বসম্মত, সেই আয়ুর্বেদ শাস্ত্রেও বেদের প্রামাণ্য স্বীকৃত হওয়ায় তদ্বারাও উহার প্রামাণ্য ও মহাজন-পরিগ্রহ নিশ্চয় করা যায়।

বাচস্পতি মিশ্র যোগদর্শন-ভাষ্যের টীকাতেও (১২৪) গোতমের উক্ত সূত্র উদ্ধৃত করিয়া বলিয়াছেন যে—মন্ত্র ও আয়ুর্বেদ নিত্যসর্বজ্ঞ পরমেশ্বর-প্রণীত। তিনি ভিন্ন আর কেহই প্রথমে ঐ সমস্ত অব্যর্থফল মন্ত্র ও আয়ুর্বেদ শাস্ত্র বলিতে পারেন না। এইরূপ আর কেহই প্রথমে অভ্যুদয় ও নিঃশ্রেয়সের উপদেশক অসংখ্য অলৌকিক অতীন্দ্রিয় তত্ত্বের প্রতিপাদক বেদবাক্যসমূহ বলিতে পারেন না। তাঁহার নিত্য সর্বজ্ঞতাই শাস্ত্রের মূল। সুতরাং তাঁহার নিত্যসর্বজ্ঞতাকল্প প্রামাণ্যবশতঃ যেমন মন্ত্র এবং আয়ুর্বেদ শাস্ত্র প্রমাণ, তদ্রূপ বেদও অবশ্যই প্রমাণ—ইহা স্বীকার্য। * বাচস্পতি মিশ্রের পরে উদয়নাচার্য্য, জম্বন্ত ভট্ট

* পরমেশ্বর কোন প্রমাজ্ঞানের করণরূপ প্রমাণ না হওয়ায় গোতম প্রথমোক্ত প্রমাণ পদার্থের মধ্যে পঞ্চম প্রমারূপে তাঁহার উল্লেখ করেন নাই। কিন্তু প্রমাতা অর্থে পরমেশ্বরও প্রমাণ বলিয়া কথিত হইয়াছেন। তাঁহার সহস্র নামের মধ্যেও উক্ত অর্থে—“প্রমাণ”ও তাঁহার একটি নাম বল্য

এবং গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি মহানৈয়ায়িকগণও বিশেষ বিচার করিয়া উক্ত সিদ্ধান্তই সমর্থন করিয়া গিয়াছেন।

বৈশেষিকদর্শনে মহর্ষি কণাদও বলিয়াছেন—**তদ্বচনাদান্ময়প্রামাণ্যং** (১।১।৩)। “কিরণাবলী” টীকায় উদয়নাচার্য্য কণাদের উক্ত সূত্রে “তদ্” শব্দের দ্বারা পরমেশ্বরকেই গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“তদ্বচনাং তেনেশ্বরেণ প্রণয়নাং”। * কিন্তু ঐ “তদ্” শব্দের দ্বারা অব্যবহিতপূর্ব্ব-সূত্রোক্ত ধর্ম্মকে গ্রহণ করিয়া “তদ্বচনাং,” ধর্ম্মবচনাং ধর্ম্মপ্রতিপাদকত্বাৎ—এইরূপ ব্যাখ্যা করিলেও কণাদের মতেও বেদ যে, সেই নিত্যসর্ব্বজ্ঞ পরমেশ্বর-প্রণীত—ইহা বুঝা যায়। কারণ, কণাদ পরে বলিয়াছেন—**বুদ্ধিপূর্ব্বা বাক্য-কৃতির্বেদে** (৬।১।১)। অর্থাৎ লৌকিক বাক্য-রচনার শ্রায় বেদবাক্যের রচনা, বুদ্ধি পূর্ব্বক অর্থাৎ বেদার্থ-বিষয়ক জ্ঞানজন্য। উক্ত সূত্রের দ্বারা কণাদের সিদ্ধান্ত স্পষ্ট বুঝা যায় যে, বেদও পুরুষ-কৃত, সূতরাং পৌরুষেয়। বেদ-কর্তা পুরুষ সেই সমস্ত অলৌকিক বেদার্থ-বিষয়ে নিত্য জ্ঞান-সম্পন্ন। সূতরাং “শাস্বত-ধর্ম্মগোপ্তা” সর্ব্বজ্ঞ পরমেশ্বরই ধর্ম্ম-

হইয়াছে। পূর্ব্বোক্ত সূত্রে গৌতম যে, “আপ্তপ্রামাণ্য” বলিয়াছেন, তাহার অর্থ আপ্তপুরুষের প্রমাতৃত্ব। পরমেশ্বরে সর্ব্বদাই সর্ব্ববিষয়ক প্রমা আছে, কোন কালেই তাহার অভাব নাই। গৌতমের মতে উক্তরূপ প্রমাতৃত্ব অর্থাৎ সর্ব্বদা সর্ব্ববিষয়ক প্রমাবত্তাই পরমেশ্বরের প্রামাণ্য। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্যও বিচারপূর্ব্বক ইহাই বলিয়াছেন—“মিতিঃ সমাক্ পরিচ্ছিন্তি স্তব্ধতা চ প্রমাতৃত্বা। তদযোগব্যবচ্ছেদঃ প্রামাণ্যং গৌতমে মতে” ॥—কুসুমাজ্জলি ৪।৫

* উদয়নাচার্য্য পরে নিরাকার পরমেশ্বর কিরূপে বেদের উচ্চারণ করিবেন? এই প্রশ্নের উত্তরে বলিয়াছেন যে, তিনি দেহ ধারণ করিয়াই প্রথমে বেদের উচ্চারণ করেন। তাঁহার সেই প্রথম বেদোচ্চারণই বেদের রচনা। কিন্তু “কুসুমাজ্জলি”র পঞ্চম স্তবকে উদয়নাচার্য্য ইহাও বলিয়াছেন যে, বেদের “কঠক” ও “কালাপক” প্রভৃতি শাখা বিশেষের ঐ সমস্ত নামের দ্বারাও প্রতিপন্ন হয় যে, “কঠ” ও “কলাপ” প্রভৃতি নামক ঋষি সেই সমস্ত শাখাবিশেষের আদি বক্তা। নচেৎ ঐ সমস্ত শাখার ঐ সমস্ত নাম হইতে পারে না। সেখানে উদয়নাচার্য্যের মত ইহাই বুঝা যায় যে, পরমেশ্বরই “কঠ” প্রভৃতি নামক শরীর ধারণ করিয়া অথবা সেই সমস্ত ঋষি শরীরে আবিষ্ট হইয়া বেদের ঐ সমস্ত শাখা বলিয়াছেন। “তত্ত্বচিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায় “ঈশ্বরানুমানচিন্তামণি” গ্রন্থে পরমেশ্বরের মীনদেহে বেদোক্তার প্রভৃতি বলিলেও তাঁহার অনেক শরীরবিশেষে আবেশের কথাও বলিয়াছেন এবং উহার দৃষ্টান্ত-প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন,—“ভূতাবেশস্তায়।”

প্রতিপাদক বেদের আদি বক্তা এবং তাঁহার প্রামাণ্য-প্রযুক্তই বেদ প্রমাণ। *
সর্বপ্রথমে আর কেহ বেদ-বক্তা হইতে পারেন না।

অবশ্য বেদের কেহ কর্তা নাই, বেদ নিত্য—ইহাও শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে। কিন্তু সেই সমস্ত শাস্ত্র-বাক্যকে বেদের স্তিরূপ অর্থবাদও বলা যায়। বেদের নিত্যত্ব-বাদী কর্মমীমাংসক সম্প্রদায়ও বহু বেদ বাক্যকে অর্থবাদ বলিয়াই অগ্ররূপ তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন। বস্তুতঃ বেদ, সেই পরমেশ্বরের পরম বিভূতি-বিশেষ। তাই শাস্ত্রে তিনি “বেদমূর্তি” বলিয়াও বর্ণিত হইয়াছেন। মহিষাসুর-বধের পরে শক্রাদি স্বরগণও সেই বেদমাতা বেদাধিপাত্রী মহামায়ার স্তুতি করিতে বলিয়াছেন—“শক্ৰাশ্বিকা স্ববিলর্গ যজুবাং নিধানমুদগীতরম্যপদপাঠবতাক্ষ সান্নাং।” (চণ্ডী)। কিন্তু মহর্ষি জৈমিনি পূর্বমীমাংসাদর্শনে প্রথমে বর্ণাত্মক শব্দের নিত্যত্ব স্থাপন করিতে চরম সূত্র বলিয়াছেন—“লিঙ্গ-দর্শনাচ্চ” (১।১।২৩)। ভাষ্যকার শবরস্বামী সেখানে **বাচ্য বিরূপ নিত্যত্ব**—এই শ্রুতিবাক্যকে জৈমিনির উক্ত মতের সাধক চরম লিঙ্গ বা হেতু বলিয়াছেন। কারণ, উক্ত শ্রুতিবাক্যে “নিত্য” শব্দের দ্বারা বর্ণাত্মক শব্দের নিত্যত্ব বুঝা যায়।

কিন্তু কণাদ ও গৌতম উভয়েই বিচার পূর্বক শব্দের নিত্যত্ববাদের খণ্ডন করিয়া অনিত্যত্ব পক্ষেরই সমর্থন করিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে কোন শব্দই উৎপত্তি-বিনাশ-শূন্য নিত্য হইতে পারে না। পরন্তু বর্ণাত্মক শব্দের নিত্যত্বমতেও, পদ ও বাক্যের নিত্যত্ব সম্ভব হইতে পারে না। কারণ, অনেক বর্ণের যোজনায় দ্বারাই একটি পদের নিষ্পত্তি হয় এবং অনেক পদের যোজনায় দ্বারাই বাক্যের নিষ্পত্তি হয়। ভামতী টীকায় (১।১।৩) শ্রীমদ্ বাচস্পতি মিশ্রও ইহা বিশদরূপে সমর্থন করিয়াছেন। পরন্তু বর্ণের নিত্যত্বপ্রযুক্ত বর্ণময় বেদবাক্য নিত্য হইলে সমস্ত লৌকিক বাক্যও নিত্য কেন হইবে না? তাহা হইলে কোন বাক্যই ত অপ্রমাণ হইতে পারে না। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন উক্ত বিষয়ে মীমাংসকের যুক্তি খণ্ডন করিয়া শেষে বলিয়াছেন যে, অতীত ও ভবিষ্যৎ যুগান্তর ও মন্বন্তরে সম্প্র-

* স্বরগ রাখা আবশ্যক যে, কণাদের মতে অনুমানরূপেই শব্দের প্রামাণ্য—এই প্রসিদ্ধ মতেও বেদের প্রামাণ্য আছে। কণাদও প্রথমে তৃতীয় সূত্রের দ্বারাই তাহা স্পষ্ট বলিয়াছেন। কিন্তু বহু হইতে প্রকাশিত কোন বেদান্তদর্শন পুস্তকের ভূমিকায় দাক্ষিণাত্য কোন মহামহোপাধ্যায় পণ্ডিতও অসঙ্কোচে লিখিয়াছেন যে, ‘বৈশেষিক সম্প্রদায় বেদের প্রামাণ্য অস্বীকার করায় তাঁহার নাস্তিকই।’ এ বিষয়ে আর কি বলিব। তবে ঐরূপ অপসিদ্ধান্তের প্রচার বড় দুঃখের কারণ, ইহা অবশ্য বক্তব্য।

দায়ের অবিচ্ছেদ্যই বেদের নিত্যত্ব। অর্থাৎ এক দিব্য যুগের পরে অপর দিব্য যুগের প্রারম্ভে এবং এক মন্বন্তরের পরে অপর মন্বন্তরের প্রারম্ভেও বেদের অধ্যাপক, অধ্যোতা ও বেদাধ্যয়নাদি অব্যাহত থাকে এবং চিরদিনই ঐরূপ সময়েও উহা অব্যাহত থাকিবে—এই তাৎপর্য্যেই শাস্ত্রে বেদ নিত্য—ইহা বলা হইয়াছে।*

কিন্তু মহাপ্রলয়ে অর্থাৎ যে সময়ে সত্যলোকেরও বিনাশ হওয়ায় সত্যলোকস্থ ব্রাহ্মণও দেহ-নাশ হয়, তখন বৈদিক সম্প্রদায়ের উচ্ছেদ অবশ্যজ্ঞাবী। সুতরাং মহাপ্রলয়ের পরে সৃষ্টির প্রারম্ভে আবার কিরূপে বৈদিক সম্প্রদায়ের প্রবর্তন হয়—ইহা অবশ্য বক্তব্য। “তাৎপর্য্যটিকা”কার বাচস্পতি মিশ্র উক্তস্থলে শেষে ভাষ্যকার বাৎশ্রায়নের বক্তব্য ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন—“মহাপ্রলয়ে তু ঈশ্বরেণ বেদান্ প্রণীয় সৃষ্টাদৌ স্বয়মেব সম্প্রদায়ঃ প্রবর্ত্যত এবৈতি ভাবঃ”। অর্থাৎ মহাপ্রলয়ে নিত্য সর্ব্বজ্ঞ পরমেশ্বর সমস্ত বেদ প্রণয়ন করিয়া সৃষ্টির প্রথমে স্বয়ংই সম্প্রদায় প্রবর্তন করেন। তিনি বন্ধ জীবের প্রতি অল্পগ্রহ করিয়া তাহাদের উদ্ধারের উদ্দেশ্যেই আবার জ্ঞান ও ধর্ম্মের উপদেশ করেন। যোগদর্শনভাষ্যে (১২৫) ব্যাসদেবও বলিয়াছেন—“তস্ম আত্মাঃপ্রহাভাবেপি ভূতানুগ্রহঃ প্রয়োজনঃ, জ্ঞানধর্ম্মোপদেশেন কল্প-প্রলয়-মহাপ্রলয়েষু সংসারিণঃ পুরুষানুষ্করিত্যা-মীতি”। কর্ম্মমীমাংসক সম্প্রদায় উক্তরূপ প্রলয় অস্বীকার করিয়াই বেদের সম্প্রদায়ের অলুচ্ছেদ ও নিত্যত্ব সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু প্রলয় এবং পরে পুনঃ সৃষ্টি—শাস্ত্র-সিদ্ধ ও যুক্তি-সিদ্ধ।

বস্তুতঃ ঋগ্বেদের দশম মণ্ডলে পুরুষ-সুক্ত মন্ত্রের মধ্যে “তস্মাদ্ যজ্ঞাৎ সর্ব্বহত ঋচঃ সামানি জজিরে। ছন্দাংসি জজিরে তস্মাদ্ যজুস্তস্মাদজায়ত” (১০ সু—২) এই মন্ত্রে বেদের উৎপত্তি স্পষ্ট কথিত হইয়াছে। বৃহদারণ্যক উপনিষদেও কথিত

* এখানে বলা আবশ্যক যে, নিত্যসর্ব্বজ্ঞ পরমেশ্বরের সকল বৈদ্য-বিষয়ে যে প্রজ্ঞা বা নিত্য জ্ঞান, তাহা “বেদ” শব্দের বাচ্য নহে। মন্ত্র ও ব্রাহ্মণ নামে বর্ণ্য্যাত্মক শব্দরাশিই “বেদ” শব্দের বাচ্য। মহর্ষি আপস্তম্বও স্পষ্ট বলিয়াছেন—“মন্ত্র ব্রাহ্মণয়োর্বৈদ্যনামধেয়ঃ”। যুগল উপনিষদের প্রথমে যে ঋগ্বেদ প্রভৃতিকে অপরা বিদ্যা বলা হইয়াছে, তাহা সেই সমস্ত শব্দরাশি। ভাষ্যকার শব্দরও সেখানে উহা ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন—“বেদশব্দেন তু সর্ব্বত্র শব্দরাশির্বিবক্ষিতঃ।” সুতরাং যেভাষ্যতর উপনিষদে “যো বৈ বেদাংশ্চ প্রহিণোতি তস্মৈ” (৬৮) এই প্রতিবাক্যেও বহুবচনাত্মক “বেদ” শব্দ দ্বারা সেই সমস্ত শব্দরাশিই বুঝিতে হইবে। সুতরাং উহা নিত্য কি অনিত্য—ইহাই বিচার্য্য এবং তদ্বিষয়েই মতভেদ।

হইয়াছে—“অস্ত মহতো ভূতস্ত নিঃস্বসিত মেতন্ যদৃগ্বেদঃ” ইত্যাদি (২।৪।১০) । ঋগ্বেদ প্রভৃতি সেই পরমেশ্বরের নিঃস্বসিত অর্থাৎ তাঁহা হইতে অপ্রযত্নে লীলাবৎ পুরুষ নিঃস্বাসের গ্রায় উদ্ভূত । বেদাস্তদর্শনের তৃতীয়মুত্রভাষ্যে আচার্য্য শঙ্করও ঐরূপ কথাই বলিয়া পরে প্রমাণ-প্রদর্শনের জগ্য বলিয়াছেন—“অস্ত মহতো ভূতস্ত নিঃস্বসিত মেতন্ যদৃগ্বেদ ইত্যাদি শ্রুতেঃ ।” “ভামতী” টীকায় বাচস্পতি মিশ্র ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“অপ্রযত্নেনাস্ত বেদ-কর্ত্ত্বৈ শ্রুতিরুক্তা অস্ত মহতো ভূতস্ত ইতি ।” স্মরণ্য আচার্য্য শঙ্করের মতেও নিত্য সর্বজ্ঞ পরমেশ্বরই বেদ-কর্ত্তা । কিন্তু তথাপি বেদ পৌরুষেয় নহে । কারণ, যাহা স্বতন্ত্র পুরুষ-কৃত, তাহাই পৌরুষেয় । কিন্তু পরমেশ্বরের সর্বশক্তিমান্ হইলেও তিনি বেদ-রচনায় কখনও স্বাতন্ত্র্য অবলম্বন করেন না ।

তাৎপর্য্য এই যে, পরমেশ্বর প্রত্যেক সৃষ্টির প্রারম্ভে পূর্ব্বকল্পে উক্ত সেই সমস্তই স্বরবর্ণ-বিশিষ্ট তজ্জাতীয় বেদবাক্য-সমূহই বলেন । কখনও কোন অংশে তাহার পরিবর্তন করেন না । তাই চিরকালই বেদ-বিহিত স্বর্গ-জনক যাগাদিকর্ম্মজ্ঞ্য স্বর্গই হইতেছে ও হইবে এবং চিরকালই বেদ-নিষিদ্ধ ব্রহ্মহত্যাাদি কর্ম্মজ্ঞ্য নরকই হইতেছে ও হইবে । কখনই ইহার বৈপরীত্য হয় নাই ও হইবে না । “ভামতী” টীকায় শ্রীমদ্বাচস্পতি মিশ্র ইহা বিশদভাবে ব্যক্ত করিয়া বেদের অপৌরুষেয়ত্ব বুঝাইয়াছেন ।

কিন্তু গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায় “পৌরুষেয়” শব্দের উক্তরূপ বিশেষ অর্থ গ্রহণ করেন নাই । তাঁহাদিগের মতে যাহা কোন পুরুষ-কৃত, তাহাই পৌরুষেয় । যাহা হউক, মূলকথা, পূর্ব্বোক্ত অর্থে বেদ অপৌরুষেয় হইলেও পরমেশ্বরই যে, বেদের আদিকর্ত্তা—ইহা পূর্ব্বোক্ত শ্রুতি ও যুক্তির দ্বারা অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক সম্প্রদায়ও সমর্থন করিয়াছেন । আর অদ্বৈতমতে যখন পরব্রহ্ম ভিন্ন সমস্তই অনিত্য, তখন বেদাস্তদর্শনে পরে “অত এব চ নিত্যং” (১।৩।২২) এই সূত্রের দ্বারা বাদরায়ণও যে, বেদকে উৎপত্তি-বিনাশশূন্য নিত্য বলেন নাই, ইহা অদ্বৈতবাদি-সম্প্রদায়েও স্বীকার্য্য । *

* “বেদাস্ত-পরিভাষা” গ্রন্থে অদ্বৈতবাদী ধর্ম্মরাজাধ্বরাজও কর্ণমীমাংসক সম্প্রদায়ের মতে বেদকে নিত্য বলিয়া পরে বলিয়াছেন—“অত্রাকস্ম মতে বেদো ন নিত্য উৎপত্তিমন্ত্যৎ । উৎপত্তিমন্ত্যক্ “অস্ত মহতো ভূতস্ত নিঃস্বসিত মেতন্ যদৃগ্বেদো যজুর্বেদঃ সামবেদোংধর্ষ্বেদ ইত্যাদিশ্রুতেঃ” ।

কিন্তু কিরূপে পরমেশ্বর হইতে প্রথমে বেদের উৎপত্তি হয়, ইহাও বিচার্য। এবিষয়ে খেতাব্ধর উপনিষদে কথিত হইয়াছে—“যো বৈ ব্রহ্মাণং বিদধাতি পূৰ্বং যো বৈ বেদাংশ্চ প্রহিণোতি তস্মৈ” (৬।১৮)। ইহা দ্বারা বুঝা যায় যে, সেই মহেশ্বর প্রথমে কোন ব্রহ্মাকে সৃষ্টি করিয়া তাঁহাকে সমস্ত বেদের উপদেশ করেন। সুওক উপনিষদের প্রারম্ভেও প্রথমে ব্রহ্মা হইতেই ব্রহ্ম-বিভার প্রবর্তক সম্প্রদায়ের ক্রম বর্ণিত হইয়াছে। আর চতুর্থ ব্রহ্মা তাঁহার মানস পুত্রগণকে চতুর্থ সমস্ত বেদের অধ্যাপনা করিয়াছিলেন এবং তাঁহারা তাঁহাদিগের পুত্রগণকে অধ্যাপনা করিয়াছিলেন এবং সেই সমস্ত ব্রহ্মর্ষি, পরমেশ্বরপ্রেরিত হইয়া পূর্বে একবার বেদের বিভাগও করিয়াছিলেন এবং পরে ধর্ম-সংস্থাপনের জন্ত ভগবান্ নারায়ণ কৃষ্ণ-বৈষ্ণব-রূপে অবতীর্ণ হইয়া সমস্ত বেদকে চতুর্ভাগে বিভক্ত করিয়া তাঁহার পৈল, বৈশম্পায়ন, জৈমিনি ও স্তম্ভ, এই চারি শিষ্যকে যথাক্রমে ঋগ্বেদ-সংহিতা প্রভৃতি চান্দ্রি সংহিতা দান করেন এবং সেই শিষ্য-চতুষ্টয় অগ্রাগ্র শিষ্য-গণকে ঐ সমস্ত সংহিতার অধ্যাপনা করেন, এইরূপে তাঁহাদিগের শিষ্য-প্রশিষ্যাদিপরম্পরা বেদের প্রচার ও সম্প্রদায়-রক্ষা করিয়াছেন—ইহা শ্রীমদ্ভাগবতের দ্বাদশস্কন্ধের ষষ্ঠ অধ্যায়ে বর্ণিত হইয়াছে। বিষ্ণুপুরাণেও ঐ সমস্ত বার্তার বিশদ বর্ণন আছে।

বেদান্ত দর্শনে বাদরায়ণ বলিয়াছেন—“যাবদধিকারমবস্থিতিরাদিকারিকাণাং” (৩।৩।৩২)। ভাষ্যকার আচার্য্য শঙ্কর সেখানে বলিয়াছেন যে, পূর্বকল্প-সিদ্ধ মহর্ষিগণের মধ্যে যাহারা তত্ত্বজ্ঞান-লাভ করিয়াও প্রারম্ভকর্মের ফলভোগ সমাপ্ত না হওয়ায় বিদেহকৈবল্য লাভ করেন নাই, তাঁহারা পরকল্পে সৃষ্টির প্রারম্ভে পরমেশ্বর কর্তৃক বেদপ্রবর্তনাদি সেই অধিকারে নিযুক্ত হইয়া সেই অধিকার পর্যন্ত

পরে তিনি বেদবাক্যের ত্রিষ্ণাবস্থায়িত্বরূপ অনিত্যত্বের প্রতিবাদ করিয়া বেদের অপৌরুষেয়ত্ব সমর্থন করিতে বলিয়াছেন—“সর্গাতকালে পরমেশ্বরঃ পূর্ব সর্গসিদ্ধবেদানুপূর্বসমানুপূর্বকং বেদং বিরচিতবান্, ন তু তদ্বিজাতীয়মিতি, ন তস্ম সজাতীয়োচ্চারণানপেক্ষোচ্চারণবিষয়ত্বং পৌরুষেয়ত্বং”। সুতরাং অদ্বৈত মতেও পরমেশ্বর যে সৃষ্টির প্রথমে পূর্ব সৃষ্টির গ্রায় সজাতীয় সেই সমস্ত বেদবাক্যের উচ্চারণ করেন, সেই উচ্চারণই তাঁহার বেদ-রচনা—ইহা স্বীকৃত হইয়াছে। “ভামতী টীকায় (১।১।৩) বাচস্পতি মিশ্রও বেদের অপৌরুষেয়ত্ব বুঝাইতে লিখিয়াছেন—“সর্বজ্ঞোহপি সর্বশক্তিরপি পূর্ব-সর্গানুসারেণ বেদান্ বিরচয়ন্ ন স্বতন্ত্রঃ” ইত্যাদি। সুতরাং বেদান্তমতে বেদ যে সর্বজ্ঞ-রচিত নহে—ইহা আমরা লিখিতে পারি না।

অবস্থিত থাকেন। তাই তাঁহারা **অধিকারিক** পুরুষ বলিয়া কথিত হইয়াছেন। শঙ্করের মতে কৃষ্ণ দ্বৈপায়ন বেদব্যাসও সেই ‘অধিকারিক’ পুরুষ। পূর্বকল্প-সিদ্ধ অপাস্তুরতমা নামে বেদাচার্য্য পুরাণ ঋষিই কলি ও দ্বাপরের সন্ধিতে মহা-বিষ্ণুর আদেশে কৃষ্ণদ্বৈপায়ন হইয়াছিলেন। শঙ্কর সেখানে ইহার কোন প্রমাণ বলেন নাই। কিন্তু কৃষ্ণদ্বৈপায়ন যে, নারায়ণের অবতারবিশেষ—ইহাও পুরাণে বর্ণিত হইয়াছে। আর পরমেশ্বরই যে, বেদব্যাসাদি-রূপে বেদান্তার্থ-সম্প্রদায়-প্রবর্তক—ইহা ভগবদ্গীতার টীকায় অদ্বৈতবাদী মধুসূদন সরস্বতীও বলিয়াছেন।

পরন্তু স্বয়ং পরমেশ্বরই যে—ব্রহ্মা, বিষ্ণু শিব, এই ত্রিমূর্তি হন, ইহাও শাস্ত্র-সিদ্ধ ও প্রসিদ্ধ আছে। সেই ব্রহ্মার স্তব-রচনায় ‘কুমারসম্ভবে’র দ্বিতীয় সর্গে কালিদাসও বলিয়াছেন—“নমস্ত্রিমূর্তয়ে তুভ্যং প্রাক্ষুষ্টে: কেবলায়নে”। “লঘু-ভাগবতামৃত” গ্রন্থে শ্রীকৃষ্ণ গোস্বামী পদ্ম-পুরাণের বচন * উদ্ধৃত করিয়া সমাধান করিয়াছেন যে, কোন মহাকল্পে উপাসনাসিদ্ধ জীবন্ত পুরুষও ব্রহ্মার পদ লাভ করেন এবং কোন মহাকল্পে স্বয়ং মহাবিষ্ণুই ব্রহ্মা হন। শ্রীকৃষ্ণ গোস্বামী ইহাও^১ বলিয়াছেন যে, “হিরণ্যগর্ভ” ও “বৈরাজ” নামে ব্রহ্মা দ্বিবিধ। তন্মধ্যে, হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মা ব্রহ্মলোকের স্থিতিপর্যন্ত সেখানে থাকিয়াই ঐশ্বর্য্য ভোগ করেন। “বৈরাজ” ব্রহ্মাই প্রায়শ: পরমেশ্বরের আদেশে প্রজা-সৃষ্টি ও বেদ-প্রচার করেন।^২ কিন্তু শারীরক-ভাণ্ডে (১৩৩০) আচার্য্য শঙ্কর, সৃষ্টাদিকার্য্যে পরমেশ্বরের অল্পগ্রহে পূর্বকল্প-সিদ্ধ হিরণ্যগর্ভাদি ঈশ্বরগণের পূর্বকল্পীয় ব্যবহার-স্মরণ হয়—ইহা সমর্থন করিয়াছেন। পরে হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মার সৃষ্টাদি-কর্তৃত্ব বিষয়ে অগ্র প্রমাণও আছে।

সে বাহা হউক, এখন প্রকৃত বিষয়ে বক্তব্য এই যে, পরমেশ্বর প্রথমে হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মায় দেহাদি সৃষ্টি করিয়া তাঁহার দ্বারা অগ্ন্যাগ্ন অনেক সৃষ্টি ও বেদ-প্রবর্তনাদি করাইবার জন্ত তাঁহাকে প্রথমে সংকল্পমাত্রে সমস্ত বেদের উপদেশ করিলেও তিনি নিজে যে ত্রিমূর্তি পরিগ্রহ করিতে চতুর্মুখ ব্রহ্মার দেহ-সৃষ্টি করেন, সেই দেহে অধিষ্ঠিত হইয়া তিনি নিজেই প্রথমে ক্রমশ: চতুর্মুখে তাঁহার পূর্বকল্পে উচ্চারিত সেই সমস্ত বেদবাক্যের সজাতীয় বেদবাক্য-সমূহের উচ্চারণ করেন—ইহা বলিলেও তাঁহার পক্ষে উহা অসম্ভব বলা হয় না।

* তথ্যচ—“ভাবং কচিন্ মহাকল্পে ব্রহ্মা জীবোহুপ্যাপাসনৈ:।

কচিদত্র মহা বিষ্ণু ব্রহ্মজ্ঞ প্রতিপদ্যতে।”

ফলকথা, যে ভাবেই হউক, পরমেশ্বরই যে, সমস্ত বেদের আদি বক্তা বা
 কর্তা—ইহা স্বীকার্য। কিন্তু হিরণ্যগর্ভ ব্রহ্মা হইতে মন্ত্র-দ্রষ্টা ঋষি পর্যন্ত
 তপোবলে পরমেশ্বরের অনুগ্রহে বেদ-লাভ করিয়াছেন এবং সময়ে তাহা স্মরণ
 করিয়া যথাযথ উচ্চারণ করিয়াছেন। তাই বাৎসায়ন প্রভৃতি কোন কোন
 পূর্বাচার্য ঐ তাৎপর্ষ্যে বেদকে ঋষি-বাক্য বলিয়াছেন। কিন্তু তাঁহারাও ঋষি-
 গণকেই বেদের আদিকর্তা বলেন নাই। কারণ, পরমেশ্বর ভিন্ন আর কেহই
 বেদের আদিকর্তা হইতেই পারেন না। তাঁহার উপদেশ ব্যতীত আর কাহারই
 প্রথমে বেদ ও বেদার্থ বিষয়ে কোন জ্ঞানই সম্ভব হইতে পারে না। বেদ রচনার
 পূর্বে কাহারও বেদার্থ-জ্ঞান বা ঋষি লাভের আর কোন উপায় ছিল না।

যোগদর্শনে মহর্ষি পতঞ্জলিও স্পষ্ট বলিয়াছেন—“পূর্বৈষামপি গুরুঃ কালেনানন-
 বচ্ছেদাৎ” (১।২৬)। অর্থাৎ সেই নিত্য সর্বজ্ঞ মহেশ্বরই হিরণ্যগর্ভ প্রভৃতিরও
 গুরু। কারণ, তিনি কোন কালবিশেষাবচ্ছিন্ন পুরুষ নহেন। তিনি ব্রহ্মাদিরও
 পূর্বকাল হইতে চির বিद्यমান। তিনি অনাদি অনন্ত। সুতরাং তিনিই যে,
 প্রথমে সকল বেদের উপদেষ্টা ও তিনিই যে, প্রথমে সকল বেদার্থের ব্যাখ্যাতা—
 এ বিষয়ে সন্দেহ কি আছে? মনে রাখিতে হইবে, শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন—
 “অহমাদি হি দেবানাং মহর্ষীণাঞ্চ সর্বশঃ।” (গীতা—১০।২) পূর্বে
 বলিয়াছেন—

কর্ম ব্রহ্মোদ্ভবং বিজি ব্রহ্মাক্কর-সমুদ্ভবং । (৩।১৫) (উক্ত শ্লোকে
 ব্রহ্ম শব্দের অর্থ—বেদ)। বেদাৎ পবিত্র মোক্ষার ঋক্ সাম যজুরেব চ ॥
 (২।১৭)। পরে বলিয়াছেন—

সর্বস্য চাহং হৃদি সন্নিবেষ্টো

মন্তঃ স্মৃতিজ্ঞান মপোহনঞ্চ ।

বেদৈশ্চ সর্বৈ রহমেব বেদ্যো

বেদান্তকৃৎ বেদ-বিদেব চাহম্ ॥ ১৫।১৫ ॥*

* “বেদান্তকৃৎ” বেদান্তর্থ-সম্প্রদায়-প্রবর্তকো বেদব্যাসাদিরূপেণ। ন কেবল মেতাবদেব,
 “বেদবিদেব চাহম্,”—কর্মকাণ্ডোপাসনাকাণ্ড-জ্ঞানকাণ্ডস্বক-মন্ত্রব্রাহ্মণাঙ্কসর্ববেদার্থবিচ্চাহমেব।
 অতঃ সাধুজং,—“ব্রহ্মণো হি প্রতিষ্ঠাহমি”ত্যাদি। মধুসূদনসরস্বতী-কৃত ভগবদ্গীতা—“গুদার্থ-
 দীপিকা”।

চতুর্দশ অধ্যায়

শ্রী-দর্শনে প্রমেয় পদার্থের ব্যাখ্যা

মহর্ষি গৌতম সর্বপ্রথম সূত্রে প্রমাণের পরেই “প্রমেয়” পদার্থের উদ্দেশ্য করিয়াছেন। কারণ, প্রমাণদ্বারা সেই প্রমেয় পদার্থই মুমুক্শুর প্রধান জ্ঞাতব্য। উহাই প্রকৃষ্ট মেয় অর্থাৎ সর্বশ্রেষ্ঠ জ্ঞেয়। সেই “প্রমেয়” পদার্থের বিশেষ-নাম-নির্দেশরূপ বিভাগ করিতে গৌতম পরে বলিয়াছেন—

আত্ম-শরীরেन्द्रিয়ार्थ-বুদ্ধি-মনঃ-প্রবৃত্তি-দোষ—

প্রেত্যভাব-ফল-দুঃখাপবর্গাস্তু প্রমেয়ং ॥ ১।১।৯ ॥

(১) আত্মা, (২) শরীর, (৩) ইন্দ্রিয়, (৪) অর্থ, (৫) বুদ্ধি, (৬) মন, (৭) প্রবৃত্তি, (৮) দোষ, (৯) প্রেত্যভাব, (১০) ফল, (১১) দুঃখ এবং (১২) অপবর্গ ই ‘প্রমেয়’। অর্থাৎ উক্ত আত্মা প্রভৃতি অপবর্গ পর্যন্ত দ্বাদশ পদার্থই প্রথম সূত্রোক্ত প্রমেয় পদার্থ।

এখানে বলা আবশ্যক যে, বস্তুমাত্রকেই “প্রমেয়” বলে। যাহা প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয়, তাহাই প্রমেয়। সাংখ্যচার্য ঈশ্বরকৃষ্ণও বলিয়াছেন—“প্রমেয়-সিদ্ধি, প্রমাণাঙ্কি”। সুতরাং গৌতমের মতেও যাহা প্রমাণসিদ্ধ,—সে সমস্তই অমেয়। আর তিনি যে “প্রমেয়ো চ তুলা প্রামাণ্যবৎ”—এই সূত্রের দ্বারা প্রমাণকেও প্রমেয় বলিয়াছেন—ইহাও পূর্বে (২০৫ পৃঃ) বলিয়াছি। গৌতমের মতের ব্যাখ্যা করিতে ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও স্পষ্ট বলিয়াছেন যে, * “দ্রব্য”, “গুণ”, “কর্ম”, “সামান্য”, “বিশেষ” ও “সমবায়”,—এই সমস্তও প্রমেয় আছে এবং সেই

* “অস্ত্যন্তদপি দ্রব্য-গুণ-কর্ম-সামান্য-বিশেষ-সমবায়ঃ প্রমেয়ঃ তদভেদেন চাহপরিসংখ্যেয়ঃ। অস্ত তু তত্ত্ব-জ্ঞানাদপবর্গে। মিথ্যাজ্ঞানং সংসার ইত্যত এতদ্বপদিষ্টং বিশেষণেতি”। বাৎস্তায়ন ভাষ্য (১।১।৯)। বস্তুতঃ শ্রী-দর্শনে গৌতমের অনেক সূত্রের দ্বারা এবং পরমাণুর নিত্যত্ব ও অবয়বীর সমর্থন প্রভৃতির দ্বারা কণাদোক্ত দ্রব্যাদি ষট্ পদার্থ যে, গৌতমেরও সম্মত—ইহা বুঝিতে পারা যায় এবং তিনিও কণাদের স্থায় পরে অভাবরূপ প্রমেয়ও সমর্থন করিয়াছেন। সুতরাং গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ গৌতম মতের ব্যাখ্যা করিতেও দ্রব্যাদি সপ্তপদার্থকে গ্রহণ করিয়া

দ্রব্যাদি প্রময়ের অসংখ্য ভেদ থাকায় প্রমেয় অসংখ্য। কিন্তু তন্মধ্যে আত্মা প্রভৃতি অপবর্গ পর্যন্ত দ্বাদশ পদার্থের তত্ত্ব-সাক্ষাৎকারই ঐ সমস্ত পদার্থ বিষয়ে নানাপ্রকার মিথ্যাজ্ঞানের নিবৃত্তির দ্বারা মুক্তির সাক্ষাৎকারণ হয়। সুতরাং মুমুক্শুর পক্ষে ঐ সমস্ত পদার্থই প্রকৃষ্ট মেয় (জ্যেয়)। তাই মহর্ষি গৌতম উক্তরূপ অর্থে আত্মাদি দ্বাদশ পদার্থকেই “প্রমেয়” বলিয়াছেন। ফলকথা, প্রথম সূত্রে গৌতমোক্ত **প্রমেয়** শব্দটি পূর্বোক্ত অর্থে পারিভাষিক।

পূর্ব সূত্রোক্ত প্রমেয়বর্ণের মধ্যে সর্বপ্রথম প্রমেয় **আত্মা**। সুতরাং প্রথমেই ঐ আত্মার অস্তিত্ব-সাধক লিঙ্গ প্রকাশ দ্বারা আত্মার লক্ষণ সূচনা করিতে গৌতম বলিয়াছেন—

ইচ্ছা-দেব-প্রযত্ন-সুখ-দুঃখ-জ্ঞানাত্মাত্মনো লিঙ্গং ॥ ১।১।১০

অর্থাৎ ইচ্ছা, দেব, প্রযত্ন, সুখ, দুঃখ ও জ্ঞান—আত্মার লিঙ্গ (অনুমানক) এবং লক্ষণ। তাৎপর্য এই যে, উক্ত ইচ্ছা প্রভৃতি গুণের দ্বারা অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ হয়—ঐ সমস্ত গুণের আশ্রয় আছে। পরে ঐ ইচ্ছাদি যে, দেহাদির গুণ নহে—ইহা অনুমান প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হওয়ায় দেহাদি ভিন্ন আত্মা অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ হয়। (চতুর্থ অধ্যায় দ্রষ্টব্য)। অবশ্য আমি সুখী, আমি দুঃখী, ইত্যাদি প্রকারে মনোগ্রাহ্য সুখ দুঃখাদি গুণের মানস প্রত্যক্ষ-কালে সমস্ত জীবই নিজ নিজ আত্মারও মানস প্রত্যক্ষ করে। কিন্তু তখন অতদ্বজ্ঞ কোন জীবই নিজের আত্মাকে দেহাদিভিন্নরূপে প্রত্যক্ষ করিতে পারে না। তাই ঐ তাৎপর্যেই মহর্ষি কণাদও জীবাত্মাকে অপ্রত্যক্ষ বলিয়া তদ্বিষয়ে অনুমান প্রমাণ প্রদর্শন করিয়াছেন * এবং যোগীর যোগজ সন্নিকর্ষজ্ঞ আত্মার অলৌকিক প্রত্যক্ষই বলিয়াছেন।

উহা সমর্থন করিয়াছেন। “সিদ্ধান্তমুক্তাবলী” গ্রন্থে বিবনাখণ্ড ভাষ্যকার বাৎস্তায়নের উক্ত কথা অনুসারেই লিখিয়াছেন—“এতে চ পদার্থা বৈশেষিক-প্রসিদ্ধা নৈয়ায়িকানাং প্যাবিরুদ্ধা, প্রতিপাদিতকৈব মেব ভাষ্যে ॥”

* বৈশেষিক দর্শনে (৩২।৪) মহর্ষি কণাদও প্রাণাদির শ্রায় সুখ, দুঃখ, ইচ্ছা, দেব ও প্রযত্নকে এবং তৎপূর্বে (৩১।১৮) জ্ঞানকে জীবাত্মার সাধক লিঙ্গ বলিয়াছেন। কণাদের সূত্রানুসারে প্রশস্তপাদ বলিয়াছেন—“সুখ-দুঃখেচ্ছা-দেব-প্রযত্নৈশ্চ গুণৈ গুণানুসারিতৈঃ”। কিরূপে ইচ্ছাদি গুণের দ্বারা গুণী আত্মার অনুমিতি হয়, এ বিষয়ে মতভেদ পূর্বে “সামান্ততোদৃষ্ট” অনুমানের ব্যাখ্যায় বলিয়াছি। প্রশস্তপাদ-ভাষ্যের “সুজি” টীকায় নবানৈয়ায়িক জগদীশ সেই অনুমানপ্রণালী

পরন্তু মহর্ষি গৌতম পূর্ব সূত্রের দ্বারা ‘প্রমেয়’ পদার্থের বিভাগরূপ “উদ্দেশ্য” করায় পরে প্রথম ‘প্রমেয়’ আত্মার লক্ষণ তাঁহার অবশ্য বক্তব্য। অতএব তিনি “ইচ্ছা-দেহ” ইত্যাদি সূত্রের দ্বারা ইচ্ছাদি বিশেষ গুণকে আত্মার লক্ষণরূপেও সূচনা করিয়াছেন—ইহা বুঝা যায়। তাহা হইলে তাঁহার মতে ঐ ইচ্ছা প্রভৃতি গুণ যে, আত্মার অসাধারণ ধর্ম, ইহাও তাঁহার উক্ত সূত্রের দ্বারা বুঝা যায়। নচেৎ ঐ ইচ্ছা প্রভৃতি গুণ, আত্মার লক্ষণ হইতে পারে না। উক্ত বিষয়ে অগ্ন্যন্ত বক্তব্য পূর্বে (ষষ্ঠ অধ্যায়ে) বলিয়াছি।

বৃত্তিকার বিশ্বনাথ গৌতমের পূর্বোক্ত সূত্রে “লিঙ্গ” শব্দের দ্বারা লক্ষণ অর্থ ই গ্রহণ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, ইচ্ছা প্রভৃতি ঐ সমস্ত গুণ আত্মার লক্ষণ। উন্মধ্যে ইচ্ছা, প্রযত্ন ও জ্ঞান—জীবাত্মা ও পরমাত্মা এই উভয়েরই লক্ষণ এবং দেহ, সূক্ষ্ম ও তুঃক্ষ্ম কেবল জীবাত্মার লক্ষণ। বস্তুতঃ উক্ত ইচ্ছা প্রভৃতি সমস্ত গুণকেই আত্মার একটি লক্ষণ বলিলে বৈয়র্থ্য দোষ হয়। সূত্ররাং গৌতম যে, ঐ ইচ্ছাদি গুণকে আত্মার পৃথক্ পৃথক্ লক্ষণই বলিয়াছেন—ইহাই বুঝা যায়। তাহা হইলে ইচ্ছাবস্তু, প্রযত্নবস্তু ও জ্ঞানবস্তু—এই লক্ষণত্রয়, কেবল জীবাত্মার লক্ষণ বলা যায় না। কারণ পরমাত্মাতেও নিত্য ইচ্ছা, নিত্য প্রযত্ন ও নিত্য জ্ঞান আছে। (অনেকের মতে নিত্য সূক্ষ্মও আছে)। সূত্ররাং গৌতম জীবাত্মা ও পরমাত্মা এই দ্বিবিধ আত্মার সম্বন্ধেই যে, উক্ত লক্ষণ-ত্রয় বলিয়াছেন—ইহা বুঝা যায়। তাহা হইলে গৌতম পূর্বোক্ত প্রমেয়-বিভাগ-সূত্রেও প্রথমে “আত্মন” শব্দের দ্বারা আত্মত্বরূপে জীবাত্মা ও পরমাত্মা এই দ্বিবিধ আত্মারই উল্লেখ করিয়াছেন—ইহাও স্বীকার্য। এবিষয়ে অত্র কথা পূর্বে (দশম অধ্যায়ে) বলিয়াছি।

আত্মার পরে দ্বিতীয় প্রমেয় **শরীর**। গৌতম উহার লক্ষণ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন—

চেষ্টেষ্ট্রিয়ার্থাশ্রয়ঃ শরীরং ॥ ১১১১১ ॥

আত্মার প্রযত্ন জন্ত তাহার শারীরিক ক্রিয়ার নাম—চেষ্টা। শরীরই উহার আশ্রয় বা আধার। সূত্ররাং চেষ্টাশ্রয়ত্ব, শরীরের একটি লক্ষণ। এইরূপ ত্রাণাদি প্রদর্শন করিতে লিখিয়াছেন—“স্বখাদিকং ত্রব্য-সমবেতং গুণত্বাৎ”। “জ্ঞানং কচিদাশ্রিতং কার্যত্বাৎ গন্ধবৎ”। কণাদের মতে জ্ঞানাদি যে আত্মার গুণ, ইহা বুঝাইতে তিনিও পরে লিখিয়াছেন—“বুদ্ধাদীনাম্ তৎগুণত্বাভাভে তন্নিব্বচনানুপপত্তে রিতি ভাবঃ।”

ইন্দ্রিয়গুলিও শরীরাপ্রতিত। শরীরাবচ্ছেদেই ঐ সমস্ত ইন্দ্রিয় থাকায় অবচ্ছেদকতা সম্বন্ধে শরীরই উহার আশ্রয়। সুতরাং ইন্দ্রিয়াশ্রয়ত্বও শরীরের একটি লক্ষণ। উক্ত সূত্রে গোঁতম পরে শরীরের অপর লক্ষণ বলিয়াছেন—অর্থ্যশ্রয়ত্ব। ভাব্যকার প্রভৃতি ব্যাখ্যাকারগণ ঐ “অর্থ্য” শব্দের দ্বারা স্বথ ও দুঃখরূপ অর্থকে গ্রহণ করিয়া স্বথ্যশ্রয়ত্ব এবং দুঃখ্যশ্রয়ত্বকেও শরীরের লক্ষণ বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। যদিও গোঁতমের মতে জীবাত্তাই সাক্ষ্যৎ সম্বন্ধে স্বথ ও দুঃখের আশ্রয়, কিন্তু প্রত্যেক জীবাত্তার নিজ নিজ শরীরবচ্ছেদেই স্বথ ও দুঃখ জন্মে। শরীরের বাহিরে জীবাত্তাকে স্বথ-দুঃখাদি জন্মে না। সমস্ত জীবাত্তার নিজ নিজ শরীরই তাহার সমস্ত স্বথ-দুঃখভোগের আয়তন বা অধিষ্ঠান। তাই ঐ তাৎপর্য্যেই গোঁতম শরীরকে স্বথ্যশ্রয় ও দুঃখ্যশ্রয় বলিয়া শরীরের উক্তরূপ লক্ষণ বলিয়াছেন।

মহর্ষি গোঁতম পরে শরীরের তত্ত্ব-পরীক্ষা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন—**পার্শ্ববৎ, গুণান্তরোপলব্ধেঃ** (৩।১।২৮)। তাৎপর্য্য এই যে, মনুষ্য শরীরের স্থিতিকাল পর্য্যন্ত সর্বদাই তাহাতে গন্ধ নামক গুণবিশেষের উপলব্ধি হওয়ায় সিদ্ধ হয় যে, মনুষ্য শরীরমাত্রই পার্শ্ববৎ, অর্থাৎ পঞ্চভূতের মধ্যে পৃথিবীই উহার উপাদান কারণ। এখানে বলা আবশ্যক যে, কণাদ ও গোঁতমের মতে গন্ধ কেবল পৃথিবীরই বিশেষগুণ। জলাদি দ্রব্যে গন্ধ থাকে না। কিন্তু তাহার অন্তর্গত পার্শ্ববৎ অংশের গন্ধই জলাদির গন্ধ বলিয়া অনুভূত ও কথিত হয়। সুতরাং মনুষ্যশরীরে জলাদিভূতের যে সমস্ত গুণের উপলব্ধি হয়, তদ্বারা সেই শরীরের জলীয়ত্বাদি সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, সেই সমস্ত গুণ শরীরের অন্তর্গত জলাদির গুণ। পরন্তু সেই একই শরীর পার্শ্ববৎ, জলীয়, তৈজস ও বায়বীয়,— ইহাও বলা যায় না। কারণ একই পদার্থে পৃথিবীত্বাদি নানা বিরুদ্ধ জাতি থাকিতে পারে না। সুতরাং কেবল মনুষ্যশরীরই নহে, মনুষ্যালোকস্থ সমস্ত শরীর এবং সমস্ত পার্শ্ববৎ দ্রব্যেরই পৃথিবীই উপাদান কারণ। কারণ নানা বিরুদ্ধ জাতীয় দ্রব্য কোন দ্রব্যের উপাদান কারণ হয় না। কিন্তু সজাতীয় দ্রব্যই সজাতীয় দ্রব্যান্তরের উপাদান কারণ হইতে পারে। পরন্তু মনুষ্য শরীরাদি সমস্ত পার্শ্ববৎ দ্রব্যে পার্শ্ববৎ অংশই যে অধিক—ইহা সকলেরই স্বীকৃত নচেৎ অতঃ পরেও তাহার “পার্শ্ববৎ” এই সম্ভার উপপত্তি হয় না। কিন্তু কণাদ ও গোঁতমের মতে কেবল পৃথিবীই যাহার উপাদান কারণ—এই অর্থেই উহাকে “পার্শ্ববৎ” বলা হয়। তবে

জ্বলাদিভূত-চতুঃস্থল ও উহার নিমিত্ত কারণ। তাই পঞ্চভূতের দ্বারা নিষ্পন্ন এই অর্থে উহাকে “পঞ্চাভৌতিক” এবং “পঞ্চাত্মক”ও বলা হইয়াছে।

গৌতম তাঁহার পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে পরে বলিয়াছেন—**ঋতি প্রামাণ্যচ্চ** (৩।১।৩১)। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন গৌতমের তাৎপর্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, ঋতিতে “সূর্য্যশ্চ চক্ষুর্গচ্ছতাং” এই মন্ত্রের শেষে কথিত হইয়াছে—“পৃথিবীং তে শরীরং”। অর্থাৎ অগ্নিহোত্রীর দাহ-কালে পাঠ্য উক্ত মন্ত্রের শেষে উক্ত বাক্যের দ্বারা স্পষ্ট বুঝা যায় যে, তোমার শরীর পৃথিবীতে গমন করুক, অর্থাৎ পৃথিবীতে নয়-প্রাপ্ত হউক। কিন্তু উপাদান কারণেই তাহার কাৰ্য্য দ্রব্যের নয় হইয়া থাকে। সুতরাং উক্ত ঋতিমন্ত্রে বিশেষ করিয়া কেবল পৃথিবীতেই শরীরের নয়-প্রাপ্তি কথিত হওয়ায় উহার দ্বারা সিদ্ধ হয় যে, কেবল পৃথিবীই সেই শরীরের উপাদান কারণ। * অতএব মনুষ্য-শরীরের উক্তরূপ পার্থিবত্বই ঋতি সিদ্ধ হওয়ার কোন অসম্মান দ্বারা অগ্নরূপ সিদ্ধান্ত সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ, ঋতি-বিরুদ্ধ অসম্মানের প্রামাণ্য নাই। মহর্ষি গৌতম উক্ত মন্ত্রের দ্বারা ইহাও ব্যক্ত করিয়াছেন।

বৈশেষিক দর্শনে মহর্ষি কণাদও পূর্বোক্ত সিদ্ধান্ত সমর্থন করিতে বলিয়াছেন—**প্রত্যক্ষা প্রত্যক্ষাণাং সংযোগস্তাহ-প্রত্যক্ষত্বাৎ পঞ্চাত্মকং ন বিভতে** (৪।২।২)। উক্ত মূত্রে অগ্ন সম্প্রদায়ের মতানুসারে পঞ্চভূতই যাহার উপাদান কারণ—এই অর্থেই “পঞ্চাত্মক” শব্দের প্রয়োগ করিয়া কণাদ বলিয়াছেন যে, পঞ্চাত্মক কোন দ্রব্য নাই। কারণ, প্রত্যক্ষ এবং অপ্রত্যক্ষ পদার্থের যে সংযোগ, তাহার প্রত্যক্ষ হয় না। তাৎপর্য্য এই যে, পঞ্চভূতই জগৎ দ্রব্যের উপাদান কারণ হইলে সেই দ্রব্য পৃথিব্যাদি প্রত্যক্ষ ভূত-ত্রয় এবং বায়ু ও আকাশ, এই অপ্রত্যক্ষ ভূতদ্বয়ে সমবায় সম্বন্ধে বর্তমান হওয়ায় উহার প্রত্যক্ষ হইতে পারে।

* ছান্দোগ্য উপনিষদের “তাসাং ত্রিভূতং ত্রিভূতমৈকৈকাকামকরোং” (৬।৩।৪) এই ঋতি বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত তেজ, জল ও পৃথিবী এই তৃত্বত্রয়ের “ত্রিভূতকরণ” কথিত হওয়ায় তদ্বারা অনেকে উক্ত তৃত্বত্রয়েরই উপাদানত্ব এবং অনেকে উহার দ্বারা পঞ্চীকরণ গ্রহণ করিয়া পঞ্চভূতেরই উপাদানত্ব সমর্থন করিয়াছেন। কিন্তু কণাদও গৌতমের মতে অষ্টাশ্চ ভূত নিমিত্ত কারণ হইলেও উক্ত ঋতিবাক্যের উপপত্তি হইতে পারে। পূর্বোক্ত তৃত্বত্রয়ের পরস্পর বিলক্ষণ সংযোগ বিশেষের উপাদানই উক্তঋতি বাক্য “ত্রিভূতকর” বলিয়া কথিত হইয়াছে। তাহাতে উপাদান কারণ ভূতবিশেষের আধিক্য-প্রকাশও ঐরূপ উক্তির উদ্দেশ্য।

না। কারণ, প্রত্যক্ষ ও অপ্রত্যক্ষ পদার্থে বাহ্য সমবায় সম্বন্ধে বর্তমান থাকে, তাহাকে প্রত্যক্ষ হয় না। পৃথিবী ও বায়ু প্রভৃতির সংযোগ ইহার দৃষ্টান্ত। * পৃথিব্যাदि প্রত্যক্ষ ভূত-জয়ও যে, শরীরের উপাদান কারণ নহে—ইহাও কণাদ পরে অগ্র যুক্তির দ্বারা সমর্থন করিয়াছেন। ফলকথা, কণাদের মতেও পার্থিব শরীরে পৃথিবীই উপাদান কারণ এবং জলাদি ভূত-চতুষ্টয় নিমিত্ত কারণ। এইরূপ বরুণলোক, সূর্যালোক ও বায়ুলোকে দেবগণের যে অযোনিজ জলীয়, তৈজস ও বায়বীয় শরীর আছে, তাহাতে যথাক্রমে জল, তেজ ও বায়ুই উপাদান কারণ। অগ্র ভূত-চতুষ্টয় নিমিত্ত কারণ। কণাদ পরে সেই সমস্ত অযোনিজ শরীরের কথাও বলিয়াছেন।

শরীরের পরে তৃতীয় প্রমেয় ইন্দ্রিয়। ষষ্ঠ প্রমেয় মনও ইন্দ্রিয়। কিন্তু মনের বিশেষ জ্ঞানের জন্য গৌতম প্রমেয়বর্ণের মধ্যে মনের পৃথক উল্লেখ করিয়াছেন। তাই জ্ঞানাদি পঞ্চ বহিরিন্দ্রিয়কেই গ্রহণ করিয়া তিনি বলিয়াছেন—

আপ-রসন-চক্ষুশ্রুত-শ্রোত্রাণীন্দ্রিয়াণি ভূতেভ্যঃ ॥ ১।১।১২ ॥

সাংখ্যাদি শাস্ত্রে বাক্, পাণি, পাদ, পায়ু ও উপস্থ—এই পাঁচটি কৰ্ম্মেন্দ্রিয়ও কথিত হইয়াছে এবং “অহঙ্কার” নামক এক পদার্থ হইতেই সর্কেন্দ্রিয়ের উৎপত্তি কথিত হইয়াছে। কিন্তু কণাদ ও গৌতম, বাক্য এবং হস্তাদি অঙ্গ-বিশেষকে ইন্দ্রিয় বলেন নাই। তাঁহাদিগের মতে প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞানের সাধন বলিয়া জ্ঞানাদিই “ইন্দ্রিয়” শব্দের বাচ্য। পূর্বেক্ত বাক্যাদি ইন্দ্রিয় নহে; কিন্তু ইন্দ্রিয়ের সদৃশ বলিয়া তাহাতে “ইন্দ্রিয়” শব্দের গৌণ প্রয়োগ হইয়াছে। “তাৎপর্য্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্রও গৌতমের উক্ত মত সমর্থন করিতে বলিয়াছেন যে—যদি অসাধারণ কার্য্য-বিশেষের সাধন বলিয়া বাক্য ও হস্তাদি অঙ্গ-বিশেষকে কৰ্ম্মেন্দ্রিয় বলা যায়, তাহা হইলে জীবের কণ্ঠ, হৃদয়, আমাশয় ও প্কাশয় প্রভৃতিকেও কৰ্ম্মেন্দ্রিয় বলিতে হয়।

* মহামহোপাধ্যায় চন্দ্রকান্ত তর্কালঙ্কার মহাশয় বৈদান্তিক সম্প্রদায়ের ব্যাখ্যাত “পক্ষীকরণ” যে, কণাদেরও সম্মত—ইহা ব্রহ্মার অভিপ্রায়ে “কেলোসিপের লেক্চরে” (পঞ্চমবর্ষ ৫৫ পৃষ্ঠায়) কণাদের “জব্যেবু পঞ্চান্নকথং”—এইরূপ সূত্র উদ্ধৃত করিয়াছেন। কিন্তু কণাদ পূর্বে “প্রত্যক্ষাহ-প্রত্যক্ষাণাং” ইত্যাদি পূর্বেক্তসূত্রের দ্বারা পঞ্চান্নকথের খণ্ডন করিয়া পরে অষ্টম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকে উহাই স্মরণ করাইবার উদ্দেশ্যে সূত্র বলিয়াছেন—“জব্যেবু পঞ্চান্নকথং প্রতিষিদ্ধং”। শারীরক ভাঙ্গে—(২২/১১) আচার্য্য শঙ্করও কণাদের পূর্বেক্ত “প্রত্যক্ষাপ্রত্যক্ষাণাং” ইত্যাদি সূত্রের উল্লেখ করিয়া কণাদের উক্ত মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। ফলকথা, পক্ষীকরণ যে, কণাদের সম্মত নহে—ইহা তাঁহার সূত্রের দ্বারা স্পষ্টই বুঝা যায়।

কিন্তু তাহা কেহই বলেন নাই। পরন্তু কণাদ এবং গৌতমের মতে “অহঙ্কার” সর্বেজ্ঞিয়ের উপাদান কারণ নহে। কিন্তু পৃথিব্যাদি পঞ্চ ভূতই যথাক্রমে জ্ঞাণাদি পক্ষেজ্ঞিয়ের মূল। সুতরাং জ্ঞাণাদি পূর্বোক্ত পঞ্চ বহিরিঙ্গিয় ভৌতিক পদার্থ। তাই গৌতম তাঁহার উক্ত সিদ্ধান্ত প্রকাশের জগুই পূর্বোক্ত সূত্রের শেষে বলিয়াছেন—**ভূতেভ্যঃ**।*

গৌতম পরে (তৃতীয় অধ্যায়ে) তাঁহার উক্ত সিদ্ধান্ত প্রতিপাদন করিয়াছেন। তাঁহার মূল যুক্তি এই যে—গন্ধ, রস, রূপ, স্পর্শ ও শব্দের মধ্যে জ্ঞাণেজ্ঞিয় যখন কেবল গন্ধেরই প্রত্যক্ষ উপপন্ন করে এবং রসনেজ্ঞিয় কেবল রসের এবং চক্ষুরিঙ্গিয় কেবল রূপের এবং শ্রুগিঙ্গিয় কেবল স্পর্শের প্রত্যক্ষ উপপন্ন করে, তখন ঐ সমস্ত হেতুর দ্বারা যথাক্রমে জ্ঞাণাদি ঐ চারিটি ইঙ্গিয়ের পার্থিবত্ব, জলীয়ত্ব, তৈজসত্ব ও বায়বীয়ত্ব অনুমানপ্রমাণ-সিদ্ধ হয়। গৌতম পরে উহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন—**তদ্ব্যবস্থানন্ত ভূয়স্ত্বাৎ** (৩।১।৬২) অর্থাৎ জ্ঞাণাদি ইঙ্গিয়ের উৎপাদক ভূতবর্গের মধ্যে জ্ঞাণেজ্ঞিয়ের উৎপাদক পৃথিবীরই ভূয়স্ত্ব বা প্রকর্ষবশতঃ পৃথিবীই উহার উপাদান কারণ। এইরূপ রসনাদি ইঙ্গিয়ত্রয়ের নিষ্পাদক পৃথিব্যাদি ভূতের মধ্যে যথাক্রমে জল, তেজ ও বায়ুরই ভূয়স্ত্ব বা প্রকর্ষবশতঃ যথাক্রমে জলাদি ভূতত্রয়ই ঐ ইঙ্গিয়ের উপাদান কারণ। জীবগণের ইঙ্গিয়-নিষ্পাদক অদৃষ্টবিশেষের ফলেই তাদৃশ প্রকৃষ্ট পৃথিব্যাদি ভূত-জগু জ্ঞাণাদি ইঙ্গিয়ের সৃষ্টি হইয়া থাকে। কিন্তু এই মতে শ্রবণেজ্ঞিয়ের উৎপত্তি হয় না। কারণ, জীবগণের কর্ণ-গোলকাবচ্ছিন্ন নিত্য আকাশই বস্তুতঃ শ্রবণেজ্ঞিয়। সেই কর্ণ-গোলকের উৎপত্তি গ্রহণ করিয়াই শাস্ত্রে শ্রবণেজ্ঞিয়ের উৎপত্তি কথিত হইয়াছে এবং সেই সমস্ত কর্ণ-গোলকরূপ উপাধির ভেদ গ্রহণ করিয়াই শ্রবণেজ্ঞিয় রূপ আকাশের ভেদ

* কণাদ ও গৌতমের মতে, আকাশের উৎপাদক কোন সূক্ষ্মভূত নাই। তাঁহাদিগের মতে আকাশ বিভূ অর্থাৎ সর্বব্যাপী। কণাদ স্পষ্ট বলিয়াছেন—“বিভবান্নহানাকাশস্তথাচান্না” (৭।১।২২) গৌতমও স্পষ্ট বলিয়াছেন—“অবাহাবিষ্টন্ত-বিভুতানি চাকাশধ্বাঃ” (৪।২।২২)। সুতরাং বিভূ ত্রব্যের উৎপত্তি সম্ভব না হওয়ায় কণাদ ও গৌতমের মতে আকাশ নিত্য। তাঁহাদিগের অন্ত সূত্রের দ্বারাও ইহা বুঝা যায়। সুতরাং আকাশরূপ শ্রবণেজ্ঞিয় বস্তুতঃ নিত্য। অতএব শ্রবণেজ্ঞিয়ের পক্ষে উক্ত সূত্রে “ভূতেভ্যঃ”—এই পদে পঞ্চমী বিভক্তির অর্থ—জগু নহে। কিন্তু প্রযোজ্য—ইহাই বুঝিতে হইবে। যাহার সত্তা ব্যতীত যাহার সত্তা সিদ্ধ হয় না, তাহাকে তৎ-প্রযোজ্য বলে। আকাশের সত্তা ব্যতীত শ্রবণেজ্ঞিয়-সমূহের সত্তা সিদ্ধ না হওয়ায়—উহা আকাশ-প্রযোজ্য।

কল্পিত হইয়াছে। কিন্তু সেই নিত্য আকাশের সত্তা ব্যতীত শ্রবণেন্দ্রিয়ের সত্তা সম্ভব হয় না—এই তাৎপৰ্য্যই গৌতম পরে আকাশকে শ্রবণেন্দ্রিয়ের যোনি বা মূল বলিয়াছেন। শ্রবণেন্দ্রিয়ও যে, অর্ভৌতিক পদার্থ নহে, কিন্তু আকাশ নামক পঞ্চম ভূতাত্মক—ইহা প্রকাশ করাও তাঁহার ঐরূপ উক্তির উদ্দেশ্য।

গৌতম পরে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের তৈজসত্ব সমর্থন করিয়াও উহার ভৌতিকত্ব সমর্থন করিয়াছেন এবং তজ্জগৎ প্রথমে সমস্ত ইন্দ্রিয়েরই “প্রাপ্যকারিত্ব” সমর্থন করিয়াছেন। ইন্দ্রিয়বর্ণ তাহার বিষয়কে প্রাপ্ত হইয়া অর্থাৎ প্রাপ্ত বিষয়ের সহিত সন্নিবৃত্ত হইয়াই তাহার প্রত্যক্ষ উৎপন্ন করে—এই অর্থে ইন্দ্রিয়বর্ণকে বলা হইয়াছে—**প্রাপ্যকারী**। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা যখন দূরস্থ বিষয়ের প্রত্যক্ষ জন্মে, তখন তাহার সেই সমস্ত বিষয়ের সহিত সন্নিবৃত্ত কিরূপে সম্ভব হইবে? চক্ষুরিন্দ্রিয় অর্ভৌতিক পদার্থ হইলে তাহা সম্ভব হইতে পারে না। আর তাহা হইলে চক্ষুরিন্দ্রিয়ের দ্বারা পৃষ্ঠবর্তী, ব্যবহৃত এবং অতি দূরস্থ বিষয়েরও প্রত্যক্ষ কেন হয় না? সূত্ররাং ইহাই স্বীকার্য যে, চক্ষুরিন্দ্রিয় প্রদীপের শ্রায় তৈজস পদার্থ। প্রদীপের রশ্মির শ্রায় চক্ষুরিন্দ্রিয়েরও রশ্মি আছে এবং প্রদীপের রশ্মি যেমন কোন ব্যবধায়ক দ্রব্য-বিশেষের দ্বারা প্রতিহত হয়; তদ্রূপ, চক্ষুরিন্দ্রিয়ের রশ্মিও প্রতিহত হয়। সূত্ররাং ব্যবহৃত বিষয়ের সহিত তাহার সন্নিবৃত্ত সম্ভব না হওয়ায় সেই সমস্ত বিষয়ের প্রত্যক্ষ জন্মে না। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয় “অহঙ্কার” হইতে উৎপন্ন অর্থাৎ—অর্ভৌতিক পদার্থ হইলে ভিত্তি-প্রভৃতি ব্যবধায়ক দ্রব্যবিশেষের দ্বারা তাহার প্রতিঘাত হইতে পারে না। কারণ, প্রতিঘাত ভৌতিক দ্রব্যেরই ধর্ম। কাচাদি কোন কোন স্বচ্ছ দ্রব্যের দ্বারা তৈজস পদার্থ প্রতিহত না হইলেও ভিত্তি প্রভৃতি দ্রব্যের দ্বারা তাহা প্রতিহত হইয়া থাকে। সূত্ররাং তদ্বারাও প্রতিপন্ন হয় যে—চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস পদার্থ।

গৌতম ইহা সমর্থন করিতে সর্বশেষে আবার বলিয়াছেন—**নক্তঞ্চর-নয়ন-রশ্মি-দর্শনাচ্চ** (৩।১।৪৪)। অর্থাৎ রাত্রিকালে বিড়াল ও ব্যাঘ্রাদি কোন কোন নক্তঞ্চর জীবের চক্ষুর রশ্মি দেখাও যায়। সূত্ররাং তদৃষ্টান্তে অগ্রাগত সমস্ত রশ্মি অসুমান প্রমাণ-সিদ্ধ হয়। সেই সমস্ত বিড়ালাদির ব্যবধায়ক দ্রব্যের দ্বারা প্রতিহত হওয়ায় তাহারাও রিতে পারে না। সূত্ররাং তাহাদিগের চক্ষুরিন্দ্রিয় যে

অন্তর্জাতীয় বিলক্ষণ—ইহাও বলা যায় না। কিন্তু মনুষ্যাদির চক্ষুর রশ্মি, বাহ্য অল্পমান প্রমাণ-সিদ্ধ, তাহাতে যে রূপ থাকে, তাহা উদ্ভূত রূপ নহে। হুতরাং সেই রশ্মি নির্গত হইয়া দূরে গমন করিলেও তখন তাহা দেখা যায় না। কারণ, উদ্ভূত রূপ এবং সেই রূপ-বিশিষ্ট মহৎদ্রব্যেরই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইয়া থাকে। রূপমাত্রেরই এবং রূপ-বিশিষ্ট দ্রব্যমাত্রেরই চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। যেমন অগ্নি-তপ্ত জলের মধ্যে তখন তেজঃ পদার্থ থাকিলেও তাহাতে উদ্ভূত রূপ না থাকায় তাহার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ মনুষ্যাদি জীবের চক্ষুর রশ্মিরও প্রত্যক্ষ হয় না। “উদ্ভূত” ও “অনুদ্ভূত” নামে যে বিবিধ রূপ আছে, তন্মধ্যে উদ্ভূত রূপই প্রত্যক্ষ-যোগ্য। কিন্তু যেখানে তাহাও অভিভূত থাকে, সেখানে তাহারও প্রত্যক্ষ হয় না। যেমন উষ্ণায় উদ্ভূত রূপ থাকিলেও মধ্যাহ্নকালে সূর্য্য কিরণ দ্বারা তাহা অভিভূত হওয়ায় তখন উহার প্রত্যক্ষ হয় না।

প্রাচীন কোন সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে একমাত্র হৃগিন্দ্রিয়ই বাহ্য জ্ঞানেন্দ্রিয়। অর্থাৎ জ্ঞান, রসনা, চক্ষু ও শ্রবণেন্দ্রিয়ের স্থানে যে হৃগিন্দ্রিয় আছে, তাহাই যথাক্রমে গন্ধ, রস, স্পর্শ ও শব্দের প্রত্যক্ষ জন্মায়। শারীরিক ভাষ্যে (২।২।১০) আচার্য্যশঙ্করও উক্ত সাংখ্য মতের উল্লেখ করিয়াছেন। গৌতম ইন্দ্রিয়-পরীক্ষায় পরে বিশেষ বিচারপূর্ব্বক উক্ত মতেরও খণ্ডন করিয়াছেন। ইন্দ্রিয় পরীক্ষায় গৌতমের আরও অনেক কথা আছে। বাহ্য ভয়ে এখানে তাঁহার সমস্ত কথা বলা সম্ভব নহে।

ইন্দ্রিয়ের পরে চতুর্থ প্রমেয় অর্থ। উহা ইন্দ্রিয়ার্থ। যথাক্রমে পূর্ব্বোক্ত জ্ঞানাদি পঞ্চেন্দ্রিয়ের গ্রাহ পঞ্চ বিশেষগুণই “ইন্দ্রিয়ার্থ” বলিয়া প্রসিদ্ধ। তাই কণাদও বলিয়াছেন—**প্রসিদ্ধা ইন্দ্রিয়ার্থাঃ** (৩।১।১)। গৌতম উহা স্পষ্ট করিয়া বলিয়াছেন—

গন্ধ-রস-রূপ-স্পর্শ-শব্দাঃ পৃথিব্যাদিগুণাস্তদর্থ্যঃ ॥ ১।১।১৪ ॥

উক্ত সূত্রে “তদ” শব্দের দ্বারা পূর্ব্ব-সূত্রোক্ত জ্ঞানাদি ইন্দ্রিয়কে গ্রহণ করিয়া গৌতম বলিয়াছেন—**স্তদর্থ্যঃ**। ‘তেষামিন্দ্রিয়াণামর্থ্য’ বিষয়া স্তদর্থ্যঃ।’ গৌতম পরে (৩।১।৬২।৬৩) তাঁহার পূর্ব্বোক্ত “অর্থ” নামক প্রমেয়ের পরীক্ষা করিতে প্রথমে উক্ত বিষয়ে তাঁহার নিজ মত বলিয়াছেন যে—গন্ধ, রস, রূপ ও স্পর্শ, পৃথিবীর গুণ। রস, রূপ ও স্পর্শ জলের গুণ। রূপ ও স্পর্শ তেজের গুণ।

স্পর্শমাত্র বায়ুর গুণ : এবং শব্দমাত্র আকাশের গুণ। বৈশেষিক দর্শনের দ্বিতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভে যথাক্রমে পাঁচ সূত্রের দ্বারা মহর্ষি কণাদও তাঁহার উক্ত সিদ্ধান্ত স্পষ্ট বলিয়াছেন।

গৌতম পরে পূর্বপক্ষরূপে কোন প্রাচীন মতান্তর সমর্থন করিয়াছেন যে, গন্ধই কেবল পৃথিবীর স্বাভাবিক গুণ এবং রসই জলের স্বাভাবিক গুণ এবং রূপই তেজের স্বাভাবিক গুণ এবং স্পর্শই বায়ুর স্বাভাবিক গুণ। তাহা হইলে পৃথিবীতে রস, রূপ এবং স্পর্শেরও প্রত্যক্ষ হয় কেন? এবং জলেও রূপ ও স্পর্শের প্রত্যক্ষ হয় কেন? এবং তেজেও স্পর্শের প্রত্যক্ষ হয় কেন? এতদ্বত্তরে পূর্বোক্ত মতানুসারে গৌতম পরে বলিয়াছেন—**বিশ্টিং ছপন্নং পরেণ** (৩।১।৬৬)। তাৎপর্য্য এই যে—স্থূল ভূতের সৃষ্টিতে পৃথিব্যাদি ভূত, অপরভূত জলাদি কর্তৃক ব্যাপ্ত হওয়ায় অর্থাৎ পূর্বভূতে পরভূতের বিলক্ষণ সংযোগ রূপ সংসর্গ হওয়ায় তাহাতে সেই পরভূতের গুণ-বিশেষেরও প্রত্যক্ষ জন্মে। কিন্তু জলাদিতে পূর্বভূত পৃথিবীর ঐরূপ সংসর্গ না হওয়ায় তাহাতে পৃথিবীর গুণ গন্ধের প্রত্যক্ষ হয় না এবং তেজে জলের ঐরূপ সংসর্গ না হওয়ায় তাহাতে জলের গুণ রসের প্রত্যক্ষ হয় না এবং বায়ুতে তেজের ঐরূপ সংসর্গ না হওয়ায় তাহাতে তেজের গুণ রূপের প্রত্যক্ষ হয় না। ফলকথা, উক্তমতে পূর্বভূতেই পরভূতের অল্পপ্রবেশ স্বীকৃত হইয়াছে। পরভূতে তাহার পূর্বভূতের অল্পপ্রবেশ স্বীকৃত হয় নাই।

গৌতম পরে এই মতের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন—**ন, পার্থিবাপ্যয়োঃ প্রত্যক্ষত্বাৎ** (৩।১।৬৭)। তাৎপর্য্য এই যে, পার্থিব দ্রব্য এবং জলীয় দ্রব্যেরও যখন চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ জন্মে, তখন তাহাতেও রূপ আছে—ইহা স্বীকার্য্য। কারণ যে দ্রব্যে উদ্ভূত রূপ নাই, তাহার চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয় না। পার্থিব ও জলীয় দ্রব্যে উদ্ভূত-রূপ-বিশিষ্ট তেজের বিলক্ষণ সংযোগরূপ সংসর্গ-প্রযুক্তই তাহাতে সেই তেজের রূপেরই প্রত্যক্ষ হয়—ইহা বলিলে বায়ুতেও তেজের রূপের চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হইতে পারে। বায়ুতে তেজের ঐরূপ সংসর্গ নাই, কিন্তু তেজেই বায়ুর ঐরূপ সংসর্গ আছে,—ইহা স্বীকার করা যায় না। ভাস্করকার উক্ত সূত্রের আশ্রয় অনেকরূপ ব্যাখ্যা করিয়া নানা যুক্তির দ্বারা উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তিনি বলিয়াছেন যে,—পার্থিব দ্রব্যবিশেষে যে তিক্তাদি রসের প্রত্যক্ষ জন্মে, তাহা উহার অন্তর্গত জলেই রস, ইহা বলা যায় না। কারণ জলে যে, তিক্তাদি রস আছে, এবিষয়ে কোন প্রমাণ নাই। এবং তেজেও যে, গুরুপীতাদি সমস্তরূপই

আছে—এ বিষয়েও কোন প্রমাণ নাই। ভাষ্যকার আরও বলিয়াছেন যে, যখন কোষ পার্থিব দ্রব্যে সেই জ্বলাদি ভূত-দ্রবের পূর্বতন সংসর্গ বিধ্বস্ত হয়, তখনও তাহাতে রস, রূপ ও স্পর্শের প্রত্যক্ষ হওয়ায় পৃথিবীতে পূর্বোক্ত গন্ধাদি চতুর্গুণই স্বীকার্য। এইরূপ কোন জলীয় দ্রব্যে যখন তেজ ও বায়ুর পূর্বতন সংসর্গ বিধ্বস্ত হয়, তখনও তাহাতে রস, রূপ ও স্পর্শের প্রত্যক্ষ হওয়ায় ঝুলে পূর্বোক্ত রসাদি গুণত্রয়ই স্বীকার্য এবং কোন তৈজস পদার্থে বায়ুর পূর্বতন সংসর্গ বিধ্বস্ত হইলে তখনও তাহাতে স্পর্শের প্রত্যক্ষ হওয়ায় তেজে রূপের স্থায় স্পর্শও স্বীকার্য।

অবশ্যই প্রশ্ন হইবে যে—পৃথিবীতে গন্ধাদি চতুর্গুণই বিद्यমান থাকিলে স্বাণেন্দ্রিয়ের দ্বারা তাহাতে ঐ সমস্ত গুণেরই প্রত্যক্ষ হয় না কেন? এতদ্বত্তরে গোতম পরে (৩।১।৬৮) বলিয়াছেন যে—যে ইন্দ্রিয়ে যে গুণের উৎকর্ষ আছে, তদ্বারা সেই গুণবিশেষেরই প্রত্যক্ষ জন্মে। স্বাণেন্দ্রিয় পার্থিব দ্রব্য বলিয়া তাহাতেও গন্ধাদি চারিটি গুণ থাকিলেও তন্মধ্যে গন্ধেরই উৎকর্ষ থাকায় তদ্বারা গন্ধেরই প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ রসেন্দ্রিয় জলীয় দ্রব্য বলিয়া তাহাতে রস, রূপ ও স্পর্শ থাকিলেও তন্মধ্যে রসেরই উৎকর্ষ থাকায় তদ্বারা রসেরই প্রত্যক্ষ জন্মে। এইরূপ চক্ষুরিন্দ্রিয় তৈজস পদার্থ বলিয়া তাহাতে রূপ ও স্পর্শ থাকিলেও তন্মধ্যে রূপেরই উৎকর্ষবশতঃ তদ্বারা রূপেরই প্রত্যক্ষ জন্মে। শ্রুগিন্দ্রিয়ে কেবল স্পর্শই থাকায় উহার দ্বারা স্পর্শেরই প্রত্যক্ষ জন্মে। কিন্তু ইন্দ্রিয়মাত্রই অতীন্দ্রিয় এবং শ্রবণেন্দ্রিয়ের দ্বারা তদগত শব্দ-রূপ গুণের প্রত্যক্ষ হইলেও স্বাণাদি ইন্দ্রিয়ের দ্বারা তদগত গন্ধাদিগুণের প্রত্যক্ষ হয় না। গোতম ইহার কারণ বলিয়াছেন যে—স্বাণাদি ইন্দ্রিয়ে যে গন্ধাদি গুণ থাকে, সেই গুণবিশিষ্ট স্বাণাদিই ইন্দ্রিয়। স্তত্রাং নিজেই নিজের গ্রাহক হইতে পারে না।

বস্তুতঃ সমস্ত দ্রব্য ও সমস্ত গুণের প্রত্যক্ষ হয় না। চক্ষুরিন্দ্রিয় ও তাহার রূপের প্রত্যক্ষ কেন হয় না? এতদ্বত্তরে মহর্ষি গোতমও পূর্বে বলিয়াছেন—**জব্য-গুণ-ধর্ম-ভেদাচ্চোপলব্ধি-নিয়মঃ।** (৩।১।৩৭)। তাৎপর্য এই যে—যে সমস্ত দ্রব্য ও গুণে প্রত্যক্ষ-প্রযোজক ধর্ম থাকে, তাহারই প্রত্যক্ষ হয়। উক্তত্ব ধর্মবিশিষ্ট রূপ-বিশেষ এবং সেই রূপ-বিশিষ্ট দ্রব্যেরই কারণ-সম্বন্ধে প্রত্যক্ষ জন্মে। কিন্তু চক্ষুরিন্দ্রিয়ে রূপ থাকিলেও তাহা উক্ত রূপ নহে। এইরূপ স্বাণ, রসনা ও শ্রুগিন্দ্রিয়ে যে গুণ থাকে, তাহাতে প্রত্যক্ষ-প্রযোজক

উদ্ভূত না থাকায় তাহার প্রত্যক্ষ হয় না—ইহাই গোঁতমের চরম উত্তর বুঝা যায়। অর্থাৎ যেমন পাষণাদি অনেক দ্রব্যে গন্ধ থাকিলেও সেই গন্ধে উৎকর্ষ-ধর্ম না থাকায় তাহার প্রত্যক্ষ হয় না; তদ্রূপ ভ্রাণেন্দ্রিয়স্থ গন্ধেরও প্রত্যক্ষ হয় না। এইরূপ রসাদি গুণবিশেষের সম্বন্ধেও বুঝিতে হইবে।

অর্থের পরে পঞ্চম প্রমেয় বুদ্ধি। যদ্বারা বুঝা যায়, এই অর্থে নিম্ন “বুদ্ধি” শব্দের দ্বারা জীবের অন্তঃকরণ বা মনও বুঝা যায়। মহর্ষি গোঁতমও পরে ঐ অর্থেও “বুদ্ধি” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি প্রমেয় পদার্থের মধ্যে যে “বুদ্ধি” বলিয়াছেন, তাহা জীবের প্রত্যক্ষাদি জ্ঞান। জ্ঞানার্থক “বুধ” ধাতুর উত্তর ভাবার্থে জিন্ প্রত্যয়-নিম্ন “বুদ্ধি” শব্দের দ্বারা জ্ঞানই বুঝা যায়। গোঁতমের মতে সেই জ্ঞানকেই “উপলব্ধি” বলে। তাই তিনি তাহার কথিক “বুদ্ধি” নামক পঞ্চম প্রমেয়ের স্বরূপ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন—

বুদ্ধিরূপলব্ধি জ্ঞানমিত্যানর্থাস্তরং ॥ ১।১।১৫ ॥

অর্থাৎ বুদ্ধি, উপলব্ধি ও জ্ঞান, অর্থাস্তর (ভিন্ন পদার্থ) নহে, একই পদার্থ। যাহাকে জ্ঞান এবং উপলব্ধি বলে, তাহাই বুদ্ধি। সাংখ্য মতে মূল প্রকৃতির প্রথম পরিণাম বুদ্ধি, উহার নাম অন্তঃকরণ। জ্ঞান সেই বুদ্ধি বা অন্তঃকরণেরই বৃত্তি বা পরিণাম-বিশেষ। উহা অন্তঃকরণেরই বাস্তব ধর্ম। গোঁতম পরে বিচারপূর্বক উক্ত মতের খণ্ডন করিয়াছেন। তাঁহার মতে জড় অন্তঃকরণই জানে, কিন্তু চেতন আত্মা উপলব্ধি করে, ইহাও অসম্ভব-বিরুদ্ধ। কারণ, কোন বিষয়ে জীবের বিশিষ্ট জ্ঞান জন্মিলে “আমি ইহা জানিতেছি,” আমি ইহা উপলব্ধি করিতেছি—এইরূপে সেই জীবাত্মাই সেই জ্ঞানের মানস প্রত্যক্ষ করে। স্তত্রাং জ্ঞান ও উপলব্ধি যে, অভিন্ন পদার্থ এবং জীবাত্মাই তাহার আধার, ইহাই অসম্ভব-সিদ্ধ। পরন্তু অন্তঃকরণের বৃত্তি জ্ঞানের সহিত আত্মার যে অবাস্তব সম্বন্ধ, তাহাকেই উপলব্ধি বলিলে উহা বাস্তব পদার্থ হয় না। কিন্তু উপলব্ধি যে অবাস্তব, ইহাও অসম্ভব-বিরুদ্ধ। পরন্তু চন্দ্র-মণ্ডলে সূর্য্য-মণ্ডলের শ্রায়, অন্তঃকরণে পুরুষ বা আত্মার প্রতিবিম্ব-পাতও হইতে পারে না। কারণ, রূপ-শূন্য নির্বিকার পদার্থের প্রতিবিম্ব অসম্ভব। সাংখ্যাদি সম্প্রদায় তাহা স্বীকার করিলেও কণাদ ও গোঁতম তাহা স্বীকার করেন নাই।

পরন্তু কণাদ ও গোঁতম জীবের অন্তঃকরণেরই অবস্থাভেদে বা পরিণামভেদে

মন, বুদ্ধি ও অহঙ্কার, এই নাম-ত্রয় স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে মন অন্তরিস্থিতি বলিয়া মনেরই অগ্র নাম ‘অন্তঃকরণ’। এবং জীবের ভ্রমজ্ঞান-বিশেষই অহঙ্কার ও অভিমান নামে কথিত হইয়াছে। কিন্তু কর্তব্য-নিশ্চয়রূপ যে বিশেষ বুদ্ধি, তাহাও শাস্ত্রে অনেক স্থলে “বুদ্ধি” শব্দের দ্বারা কথিত হইয়াছে। উপনিষদেও সেই বুদ্ধিকেই সারথি বলা হইয়াছে। এইরূপ শাস্ত্রে আরও অনেক বিশেষ অর্থে অনেক পারিভাষিক শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। মূলকথা, কণাদ ও গৌতমের মতে জ্ঞান, বুদ্ধি ও উপলব্ধি, একই পদার্থ এবং উহা জীবাত্মাতেই উৎপন্ন হয়। পরন্তু জীবাত্মা, অন্তঃকরণস্থ কর্তৃত্ব ও স্মৃতি-হুঃখাদির অভিমান করেন, ইহা বলিলেও আত্মাতে জ্ঞানোৎপত্তি স্বীকার্য। কারণ, কর্তৃত্ব ও স্মৃতি হুঃখাদি, অন্তঃকরণেরই স্বকীয় বাস্তব ধর্ম হইলে অন্তঃকরণেরই তদ্বিষয়ে ভ্রম জ্ঞান জন্মে, ইহা বলা যায় না। অন্তঃকরণস্থ সেই জ্ঞানের সহিত আত্মার অবাস্তব সম্বন্ধই তাহার অভিমান, ইহাও বলা যায় না। ভ্রমাত্মক জ্ঞানবিশেষ ভিন্ন “অভিমান” শব্দের অগ্র কোন অর্থে সর্বসম্মত কোন প্রমাণও নাই।

“বুদ্ধির” পরে যষ্ঠ প্রমেয় মন। জীবের স্মৃতি-হুঃখাদির মানস প্রত্যক্ষের করণ-রূপে মন নামে অন্তরিস্থিতি অবস্থা স্বীকার্য,—ইহা পূর্বে বলিয়াছি। এইরূপ মনের অন্তিত্ব-সাধক আরও অনেক হেতু থাকিলেও গৌতম তাঁহার নিজ-সম্মত একটি বিশেষ হেতুর প্রকাশের উদ্দেশ্যেই বলিয়াছেন—

যুগপদজ্ঞানানুৎপত্তির্মনসো লিঙ্গং ॥ ১।১।১৬ ॥

অর্থাৎ একই ক্ষণে অনেক ইন্দ্রিয় জগৎ অনেক প্রত্যক্ষের যে অনুৎপত্তি, তাহা মনের লিঙ্গ অর্থাৎ অন্তর্ভাপক। তাৎপর্য এই যে, যে কালে কোন বিষয়ের সহিত কোন ইন্দ্রিয়ের সন্নিবিষ্ট হইয়াছে, তখন অল্প বিষয়ের সহিত অগ্র ইন্দ্রিয়ের সন্নিবিষ্ট হইলেও যুগপৎ অর্থাৎ একই ক্ষণে অনেক প্রত্যক্ষ জন্মে না, কিন্তু ক্ষণ-বিলম্বেই অপর বিষয়ের প্রত্যক্ষ জন্মে। সুতরাং অনুমান-প্রমাণ দ্বারা সিদ্ধ হয় যে, জীব-দেহে এমন কোন একটি পদার্থ আছে, যাহা ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত না হইলে সেই ইন্দ্রিয়-জগৎ প্রত্যক্ষ জন্মে না এবং তাহা পরমাণুর গ্রায্য অতি সূক্ষ্ম বলিয়া যুগপৎ অনেক ইন্দ্রিয়ের সহিত তাহার সংযোগ সম্ভব হয় না। সুতরাং যুগপৎ অনেক ইন্দ্রিয় জগৎ অনেক প্রত্যক্ষ জন্মিতে পারে না। অতএব মনের এইরূপ লক্ষণও বলা যায় যে, ইন্দ্রিয়ের সহিত যাহার সংযোগজগৎ, সেই ইন্দ্রিয়ের দ্বারা তাহার গ্রাঙ্ক

বিষয়ের প্রত্যক্ষ জন্মে, কিন্তু বাহার সংযোগ না হইলে অন্ত্যাত্ম কারণ-সম্বন্ধেও সেই প্রত্যক্ষ জন্মে না—এমন একটি সূক্ষ্ম দ্রব্যই মন। গৌতম উক্ত সূত্রের দ্বারা মনের উক্তরূপ লক্ষণও সূচনা করিয়াছেন। পরন্তু উক্ত হেতুর দ্বারা জীব-দেহে মন যে, একটি এবং উহা অণু অর্থাৎ পরমাণুর দ্বারা অতি সূক্ষ্ম, ইহাও সূচনা করিয়াছেন। কারণ, জীব-দেহে একাধিক মন থাকিলে যুগপৎ বিভিন্ন ইন্দ্রিয়ের সহিত বিভিন্ন মনের সংযোগসম্ভব হওয়ায় বিভিন্ন ইন্দ্রিয়-জগৎ অনেক প্রত্যক্ষ হইতে পারে এবং সেই এক মনও শরীরব্যাপী হইলে যুগপৎ সমস্ত ইন্দ্রিয়ের সহিত তাহার সংযোগ থাকায় অনেক প্রত্যক্ষ হইতে পারে। কিন্তু গৌতম জ্ঞানের যোগপত্ত্ব স্বীকার করায় প্রতিদেহে মনের একত্ব ও অণুত্বই স্বীকার করিয়াছেন। তাই তিনি পরে মনের পরীক্ষায় স্পষ্ট বলিয়াছেন—“জ্ঞানার্যোগপত্তাদেকং মনঃ।” “যথোক্তহেতুস্বাচ্চাণু” ॥ ৩২।৫৬।৫৭ ॥

অবশ্য অন্ত্যাত্ম অনেক সম্প্রদায়ই অনেক স্থলে জ্ঞানের যোগপত্ত্ব অস্বীকার করিয়া বলিয়া স্বীকার করায় গৌতমের উক্ত মত গ্রহণ করেন নাই। কোন সম্প্রদায় আবার জীবদেহে পঞ্চ বহিরিন্দ্রিয়ের সহকারী পাঁচটি মনও স্বীকার করিয়াছিলেন। বৈশেষিক দর্শনের “উপস্কারে” (৩২।৩) শব্দর মিশ্রণও ঐ মতের উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু কণাদও জ্ঞানের যোগপত্ত্ব স্বীকার করেন নাই। তাই মনের একত্ব ও অণুত্ব সমর্থন করিতে বৈশেষিক দর্শনে তিনিও বলিয়াছেন—“প্রযত্নার্যোগ-পত্তাজ্জ্ঞানার্যোগপত্তাচ্চৈকং” ॥ ৩২।৩ ॥ “তদ্ভাবাদণু মনঃ” ॥ ৭।১।২৩ ॥ মহর্ষি গৌতম পরে মনের তত্ত্ব-পরীক্ষা করিতে মনের বিভূত্ব-খণ্ডনের জন্য বলিয়াছেন—**মনঃ, গত্যন্ত্যাত্ম**। (৩২।৮) অর্থাৎ মন বিভূ (সর্বব্যাপী) নহে। যেহেতু বিভূ দ্রব্যের গতিক্রিয়া নাই। কিন্তু মন চঞ্চল। শরীর-মধ্যে মনের দ্রুতগতি হয় এবং মৃত্যুকালে শরীর হইতে মনের বহির্গমনও হয়। অতএব মন বিভূ নহে।

বস্তুতঃ মন যে, গতিশীল চঞ্চল, ইহা স্বীকার্য্য। “ভগবদ-গীতা”তেও কথিত হইয়াছে—“চঞ্চলং হি মনঃ কৃষ্ণ! প্রমাথি বলবদ্ দৃঢ়ঃ”। (৬।৩৪)। পরন্তু শ্রুতি বলিয়াছেন—“অগ্ন্যত্রমনা অভূবং নাদর্শ মগ্ন্যত্রমনা অভূবং, নার্শ্রোষ মিতি, মনসা হোষ পশ্চতি, মনসা শৃণোতি”। (বৃহদারণ্যক—১।৫।৩)। উক্ত শ্রুতিবাক্যে “অগ্ন্যত্রমনাঃ” এইরূপ উক্তির দ্বারা বুঝা যায়, অগ্ন্যত্রমনঃ। বস্তুতঃ অনেক সময়ে কেহ কাহারও কথা-শ্রবণ কালে—পার্শ্ববর্তী অপর ব্যক্তিকেও দেখিতে পান না এবং অপরের কথাও শুনিতে পান না। তাই পরে তিনি বলেন—অগ্ন্যত্রমনঃ

ছিল, দেখি নাই, শুনি নাই। কিন্তু তাঁহার সেই অন্তমনস্কতা কিরূপে সম্ভব হয়, ইহা বুঝিতে হইবে। কণাদ ও গৌতমের পূর্বোক্ত সিদ্ধান্তে যে সময়ে কাহারও মন, তাহার কোন এক ইন্দ্রিয়ের সহিত সংযুক্ত হইয়া স্থির থাকে, তখন তাহাকে **অজ্ঞানব্রজ** বলে। সেই সময়ে তাহার অন্য ইন্দ্রিয়ের সহিত সেই মনের সংযোগ না থাকায় অন্য ইন্দ্রিয়জ্ঞ প্রত্যক্ষ হয় না। কিন্তু মনের অতি দ্রুতগতিপ্রযুক্ত পরে সেই মনের দূরবর্তী অন্য ইন্দ্রিয়ের সহিতও অতি শীঘ্র সংযোগ হওয়ায় পরেই সেই ইন্দ্রিয়জ্ঞ অপর প্রত্যক্ষ জন্মে। কিন্তু কোন কোন স্থলে ক্ষণ-বিলম্বেই অবিচ্ছেদে অনেক ইন্দ্রিয়জ্ঞ অনেক প্রত্যক্ষ উৎপন্ন হওয়ায় তাহাতে যোগপত্ত-ভ্রম জন্মে।

মহর্ষি গৌতম পরে দৃষ্টান্ত দ্বারা উহা সমর্থন করিতে বলিয়াছেন—**অলাতচক্র-দর্শনবৎ তত্ত্বগণকিরাণ্ডসঞ্চারাৎ** (৩২।৫৮)। বর্তমান কালে আত্মস্বাভাবিক প্রাচীন কালে **অলাতচক্র** নামে যন্ত্র-বিশেষ নির্মিত হইত। ঐ যন্ত্র নিঃক্ষিপ্ত হইলেই তাহাতে যে সমস্ত ঘূর্ণন ক্রিয়া দেখা যায়,—তাহা একই ক্ষণে জন্মিতে পারে না। স্ততরাং একই ক্ষণে উহার প্রত্যক্ষও হইতেও পারে না। স্ততরাং সেই সমস্ত বিভিন্ন ক্রিয়া এবং তাহার প্রত্যক্ষে যে যোগপত্ত-বোধ, তাহা ভ্রমাত্মক, ইহা স্বীকার্য। অলাত-চক্রের ‘আন্ত সঞ্চার’ অর্থাৎ অতিদ্রুত ক্রিয়াই সেই ভ্রমের কারণ ‘দোষ’। এইরূপ অনেক স্থলে অনেক ইন্দ্রিয়জ্ঞ ক্রমিক বিভিন্ন প্রত্যক্ষে যে, যোগপত্ত-বোধ, তাহাও ভ্রম। শরীর মধ্যে মনের অতিদ্রুত গতাগতিই সেই ভ্রমের কারণ ‘দোষ’।

ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন উক্তমত সমর্থন করিতে শেষে বলিয়াছেন যে, কোন স্থলে গন্ধাদি নানা বিষয়ের যে যুগপৎ প্রত্যক্ষ জন্মে, ইহা নিঃসংশয় নহে, অর্থাৎ উহার সর্বসম্মত দৃষ্টান্ত নাই। কিন্তু অনেক স্থলে ক্রমিক উৎপন্ন নানা ক্রিয়ায় যে যোগপত্ত-ভ্রম জন্মে, এ বিষয়ে গৌতমোক্ত দৃষ্টান্ত এবং আরও অনেক দৃষ্টান্ত সর্বসম্মত আছে। স্ততরাং ঐ দৃষ্টান্তে অবিচ্ছেদে বিভিন্ন ক্ষণে উৎপন্ন গন্ধাদি নানা বিষয়ের নানা প্রত্যক্ষেও যোগপত্ত-বুদ্ধিকে ভ্রম বলা যায়। বাৎশ্রায়ন আরও অনেক কথা বলিয়াছেন। সে যাহা হউক, কণাদ ও গৌতমের পূর্বোক্ত মতে বহু বিবাদ-ধাকিলেও মনের অগুহ ও একত্ব বিষয়ে ঐরূপ বিবাদ নাই। “চরক সংহিতা”র শারীর স্থানেও কথিত হইয়াছে “অগুহমথ চৈকন্ত্বম্ভৌ গুণৌ মনসঃ স্ততো”। (১ম

অঃ)। সাংখ্য সূত্রকারও বলিয়াছেন—“অণুপরিমাণং তৎকৃতি-শ্রুতেঃ ॥”
(৩।১৪ *)

কিন্তু পরিণামবাদী সাংখ্যসম্প্রদায়ের মতে মনের পরিণাম আছে। তাঁহাদিগের মতে জড় পদার্থমাত্রই প্রতিক্ষণ-পরিণামী। অদ্বৈতবাদী বৈদান্তিক বিচারণ্যমুনিও “জীবমুক্তিবিবেক” গ্রন্থে বলিয়াছেন—“সাবয়ব মনিত্যং সৰ্ব্বদা জড়-স্ববর্ণাদিবদ্ বহুবধিপরিণামাহং দ্রব্যং মনঃ”। কিন্তু আরম্ভবাদী কণাদ ও গৌতমের মতে মন সাবয়ব হইতে পারে না। কারণ, তাঁহাদিগের মতে জড়-ভূতেরই মূল অবয়ব পরমাণু আছে। কিন্তু মন ভৌতিক দ্রব্য নহে। শাস্ত্রেও পঞ্চভূত হইতে মনের পৃথক উল্লেখই হইয়াছে। স্ততরাং মনের মূল কোন সূক্ষ্মভূত (পরমাণু) না থাকায় মন নিরবয়ব এবং নিরবয়বত্ববশতঃ পরমাণুর শ্রায় অতি সূক্ষ্ম নিত্য—ইহাই স্বীকার্য। স্ততরাং উক্ত মতে মনের সংকোচ, বিকাশ এবং কোন পরিণাম নাই। কারণ, সাবয়ব দ্রব্যেরই সংকোচ-বিকাসাদি হইতে পারে।

উক্ত মতে প্রত্যেক জীবাশ্মারই এক একটি নিত্য মন আছে এবং অনাদিকাল হইতে সেই জীবাশ্মার প্রাক্তন অদৃষ্ট-বিশেষ জড়ই তাহার সেই মনই তাহার অভিনব স্থূল শরীরে প্রবেশ করিতেছে। † স্থূল শরীরে সেই মনের প্রবেশ এবং জীবাশ্মার সহিত উহার বিলক্ষণ সংযোগের উৎপত্তিই মনের সৃষ্টি বলিয়া কথিত হইয়াছে। মনের সহিত জীবাশ্মার সেই বিলক্ষণ সংযোগব্যতীত তাহাতে কোন জ্ঞানাদিই জন্মে না। তাই জীবাশ্মার উপাধি মনের অণুত্ব বা অতিসূক্ষ্মত্ব গ্রহণ করিয়াই শ্রুতি বলিয়াছেন—“বালাগ্রশত-ভাগশ্চ শতধা কল্পিতশ্চ চ। ভাগো জীবঃ

* সাংখ্যসূত্রের বৃত্তিকার অনিরুদ্ধ ভট্ট উক্ত সূত্রানুসারে মনের অণুত্বই সিদ্ধান্ত বলিয়াছেন। কিন্তু যোগদর্শন-ভাষ্যে (৪।১০) ব্যাসদেবের উক্তির ব্যাখ্যায় “যোগবার্ত্তিকে” বিজ্ঞানভিক্ষু সাংখ্যমতে মন দেহসমপরিমাণ, ইহা বলিয়া পতঞ্জলির মতে মন বিভূ, ইহা বলিয়াছেন। উক্ত মতে বিভূ মনের সংকোচ ও বিকাশ হয় না, কিন্তু উহার বৃত্তিরই সংকোচ ও বিকাশ হয়। “শ্রায়-কুহুমাজ্জলি” গ্রন্থে (৩।১) মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য বহু বিচার করিয়া মনের বিভূত্ব-বাদের খণ্ডন করিয়াছেন।

† যোগদর্শনে (৪।৪) কায়বৃহৎকারী যোগীর সম্বন্ধে যে বহু মনের সৃষ্টি কথিত হইয়াছে, সেই সমস্ত মনের সাবয়বত্ব স্বীকার করা যায়। যোগিগণ যোগশক্তিপ্রভাবে বহু শরীরের শ্রায় বহু মনেরও সৃষ্টি করিতে পারেন এবং তাহার যুগপৎ নানা শরীর নানা মনের দ্বারা বহু স্থল-স্থল-ভোগও করেন। কিন্তু “তাৎপর্য্যটীকাকার” বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, কায়বৃহৎকারী যোগী, তাহার সৃষ্ট অসংখ্য শরীরে মৃত্ত পুরুষগণের সেই সমস্ত নিত্য মনই আকর্ষণ করিয়া প্রবিষ্ট করেন। বাচস্পতি মিশ্র এ বিষয়ে কোন প্রমাণ বলেন নাই।

স বিজ্ঞেয়ঃ” (খ্যেতাস্ততঃ)। উক্ত শ্রুতিবাক্যের দ্বারা জীব কেশাগ্রের শতাংশের অংশ-পরিমিত অর্থাৎ পরমাণুর স্থায় অতি সূক্ষ্ম, ইহা কথিত হওয়ায় “জীব” শব্দ-বাচ্য যে মনোরূপ উপাধি বিশিষ্ট জীবাত্মা, তাহার উপাধিভূত মন যে, পরমাণুর স্থায় অতি সূক্ষ্ম—ইহাই বুঝা যায়। নচেৎ বিশ্বব্যাপী জীবাত্মার উক্তরূপ অগুহ উপপন্ন হয় না। ফলকথা, জীবাত্মার বিভূত্বই স্বাভাবিক, অগুহ উপাধিক।†

এইরূপ অন্তর্ধ্যামী পরমাণুর উপাধি-বিশেষের অগুহ গ্রহণ করিয়াই তাঁহাকে যেমন শাস্ত্রে কোন কোন স্থলে “অঙ্গুষ্ঠমাত্র পুরুষ” বলা হইয়াছে, তদ্রূপ, জীবাত্মার উপাধি তাহার মনের অগুহ গ্রহণ করিয়াই তাহাকেও কোন স্থলে অঙ্গুষ্ঠমাত্র পুরুষ বলা হইয়াছে। ঐ “অঙ্গুষ্ঠমাত্র” শব্দের অর্থও অতি সূক্ষ্ম। যেমন মহাভারতের বনপর্বে কথিত হইয়াছে—“অঙ্গুষ্ঠমাত্রঃ পুরুষঃ নিশ্চক্ৰঃ যমো বলাৎ” (১৯৬ অঃ ১৭)। অর্থাৎ সাবিত্রীর পতি সত্যবানের শরীর হইতে যম অঙ্গুষ্ঠমাত্র পুরুষকে আকর্ষণ করিয়া লইয়াছিলেন। সাংখ্যাদি অনেক সম্প্রদায়ের মতে স্থূলশরীর-মধ্যস্থ লিঙ্গশরীর বা সূক্ষ্মশরীরই উক্তশ্লোকে কথিত অঙ্গুষ্ঠমাত্র পুরুষ। কিন্তু স্থায়-বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে মৃত্যুকালে জীবের প্রাণ-সংযুক্ত সেই মনই শরীর হইতে উৎক্রান্ত হয়। সেই মনের অতিসূক্ষ্মত্ববশতঃই আত্মাকে “অঙ্গুষ্ঠমাত্র পুরুষ” বলা হইয়াছে এবং সেই প্রাণ-সংযুক্ত মনের আকর্ষণই উক্ত শ্লোকে সেই পুরুষের

† অবশ্য বৈষ্ণব দার্শনিকগণ বেতাবতের উপনিষদের উক্ত “বালাগ্রশতভাগস্ত” ইত্যাদি শ্রুতি বাক্যানুসারে জীবাত্মাই স্বভাবতঃ অণু, এই সিদ্ধান্তই গ্রহণ করিয়াছেন এবং বেদান্তদর্শনে বাদ-রায়ণের সূত্র দ্বারাও সিদ্ধান্তরূপেই উক্ত মতের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু স্থায়বৈশেষিকাদি সম্প্রদায়ের মতে জীবাত্মার স্বভাবতঃ বিভূত্বই শাস্ত্র-সিদ্ধ ও যুক্তি-সিদ্ধ। তাঁহাদিগের মতে “মহাস্তং বিভূমাত্মানং মতা ধীরো ন শোচতি” (কঠ) ইত্যাদি অনেক শ্রুতি ও অস্ত্র শাস্ত্র বাক্যানুসারে পরমাণুর স্থায় জীবাত্মাও বিভূ। পরন্তু উক্ত বেতাবতের উপনিষদেই “বুদ্ধে গুণেনাস্ত-গুণেন চৈব”—ইত্যাদি শ্রুতি বাক্যের দ্বারা কথিত হইয়াছে যে, জীবাত্মা তাহার স্বকীয় গুণ পরমহংস প্রযুক্ত “অবর” অর্থাৎ সর্কাপেক্ষা মহান হইলেও তাহার “বুদ্ধি” অর্থাৎ মনের গুণ অগুহ-প্রযুক্ত “আরাগ্রমাত্র”। অতি তীক্ষ্ণা গ্রন্থী-বিশেষের নাম “আরা”। তাহার অগ্রপরিমিত অর্থাৎ অতি সূক্ষ্ম। উক্ত শ্রুতি বাক্যানুসারে “বেদান্ত-পরিভাষা” গ্রন্থে অষ্টভৈরবী ধর্মরাজাধারীন্দ্রও বলিয়াছেন—“এতেন জীবতাপ্তং প্রত্যুক্তং, “বুদ্ধে গুণেনাস্ত-গুণেন চৈব আরাগ্রমাত্রো হবরোহপি দৃষ্ট” ইত্যাদৌ জীবন্ত বুদ্ধি-শব্দবাচ্যন্তঃ-করণ পরিমাণোপাধিকন্তু পরমাণু-প্রমাণঃ।”

আকর্ষণ বলিয়া কথিত হইয়াছে। মহাভারতে উক্ত শ্লোকের পরে “ততঃ সমুদ্র-প্রাণং গভঃস্বাসং হতপ্রজং” ইত্যাদি শ্লোকের দ্বারাও ঐ তাৎপর্য বুঝা যায়। মূল কথা, শ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের মতে জীবের নিত্যসিদ্ধ মন পরমাণুর শ্রায় অতি সূক্ষ্ম। ঐ মনেরই নামান্তর অন্তঃকরণ, চিত্ত, হৃদয় প্রভৃতি। কোষকার অমর-সিংহও বলিয়াছেন—“চিত্তস্ত চেতো হৃদয়ং স্বাস্তং হৃদ্যানসং মনঃ ॥”

মনের পরে সপ্তম প্রমেয় প্রবৃত্তি। এই “প্রবৃত্তি” শব্দের অর্থ মানবের শুভাশুভকর্ম। উহা ত্রিবিধ—শারীরিক, বাচিক ও মানসিক। তাই গৌতম বলিয়াছেন—

প্রবৃত্তির্ব্যাগ-বুদ্ধি-শরীরারম্ভঃ ॥ ১।১।১৭ ॥

যাহা আরম্ভ অর্থাৎ অসুষ্ঠিত হয়, এই অর্থে উক্ত শব্দে “আরম্ভ” শব্দের অর্থ—শুভাশুভ কর্ম। এবং যদ্বারা বুঝা যায় এই অর্থে “বুদ্ধি” শব্দের অর্থ মন। ভাষ্যকার বাৎশ্রায়নও বলিয়াছেন—“মনোহত্ব বুদ্ধিরিত্যভিপ্রোক্তং বুধ্যতেহনেনেতি বুদ্ধিঃ”। তাহা হইলে উক্ত শব্দের দ্বারা বুঝা যায় যে, “বাগারম্ভ” অর্থাৎ বাচিক শুভাশুভকর্ম এবং “বুদ্ধ্যারম্ভ” অর্থাৎ মানসিক শুভাশুভ কর্ম এবং “শরীরারম্ভ” অর্থাৎ শারীরিক শুভাশুভকর্ম—এই ত্রিবিধ প্রবৃত্তি। মহর্ষি গৌতম শ্রায়দর্শনের দ্বিতীয় শব্দে উক্ত ত্রিবিধ শুভাশুভকর্ম জন্ম ধর্ম ও অধর্মকেই “প্রবৃত্তি” শব্দের দ্বারা গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু উহা “প্রবৃত্তি” শব্দের মুখ্য অর্থ নহে। উদ্যোতকর গৌতমের তাৎপর্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, প্রবৃত্তি দ্বিবিধ—কারণরূপ ও কার্যরূপ। মানবের ধর্মাদ্বয়ের জনক শুভাশুভ কর্মরূপ প্রবৃত্তি—কারণরূপ প্রবৃত্তি এবং তাহার কার্য বা ফল যে ধর্ম ও অধর্ম, তাহাই কার্যরূপ প্রবৃত্তি।

প্রবৃত্তির পরে অষ্টম প্রমেয় দোষ। জীবাশ্রায় রাগ, দ্বেষ ও মোহ, এই তিনটির নাম “দোষ”। উহা পূর্বস্মৃত্তোক্ত ‘প্রবৃত্তির’ জনক। তাই গৌতম পূর্বোক্ত “প্রবৃত্তি”র পরেই উহার কারণ “দোষ” নামক প্রমেয়ের উল্লেখ করিয়া উহার লক্ষণ বলিয়াছেন—

প্রবর্তনা-লক্ষণা দোষাঃ ॥ ১।১।১৮ ॥

“প্রবর্তনা” শব্দের অর্থ এখানে প্রবৃত্তি-জনকত্ব। ঐ “প্রবর্তনা” বাহার লক্ষণ, তাহা দোষ। বিষয়ে আসক্তিরূপ রাগ, এবং দ্বেষ ও মোহই জীবাশ্রাকে শুভাশুভ কর্মে প্রবৃত্ত করে। অবশ্য কাম, মৎসর, ও অশ্রয়া প্রভৃতি নামেও বহু

দোষ আছে। কিন্তু সেই সমস্তই উক্ত ত্রিবিধ দোষের অন্তর্গত। তাই গোঁতম পরে বলিয়াছেন—তৎকৈরাগং, রাগ-দ্বेष-মোহাৰ্থাত্ত-তান্যং (৪।১।৩)। ফলকথা, রাগ, দ্বেষ ও মোহ নামে দোষ ত্রিবিধ। উক্ত ত্রিবিধ দোষের মধ্যে মোহই সর্বোপেক্ষা নিকট। এ বিষয়ে গোঁতমের কথা পূর্বেই (১ম অধ্যায়ে) বলিয়াছি।

দোষের পরে নবম প্রমেয়ে প্রেত্যভাব। প্র পূর্বক “ইণ্” ধাতুর উত্তর ক্তা প্রত্যয়-সিদ্ধ “প্রেত্য” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—মরণের পরে। “ভাব” শব্দের অর্থ জন্ম। তাই ভাষ্যকার ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“প্রেত্যভাবো যুজ্ঞা পুনর্জন্ম।” পূর্বস্বজ্ঞোক্ত দোষজন্য জীবের ধর্মাদ্বৈতরূপ প্রবৃত্তির ফলেই জীবের পুনর্জন্ম হয়। সুতরাং জীবের পুনর্জন্ম, তাহার দোষ-মূলক। তাই মহর্ষি গোঁতম প্রমেয় পদার্থের মধ্যে দোষের পরেই “প্রেত্যভাবে”র উল্লেখ করিয়া পরে উহার লক্ষণ বলিয়াছেন—

পুনরুৎপত্তিঃ প্রেত্যভাবঃ ॥ ১।১।১১ ॥

জীবাশ্রয় নিত্যত্ববশতঃ তাহার উৎপত্তি ও বিনাশ নাই। কিন্তু অনাদিকাল হইতে তাহার পুনঃ পুনঃ যে অভিনব স্থূল শরীর-বিশেষের পরিগ্রহ, উহাই উক্ত সূত্রে “পুনরুৎপত্তি” শব্দের দ্বারা বিবক্ষিত। গোঁতম পরে উক্ত বিষয়ে প্রমাণ প্রদর্শন করিতে বলিয়াছেন—“আশ্র-নিত্যত্বে প্রেত্যভাব-সিদ্ধি” (৪।১।১০)। অর্থাৎ জীবাশ্রয় নিত্যত্ব-প্রযুক্ত তাহার “প্রেত্যভাব” বা পুনর্জন্ম সিদ্ধ হয়। তাৎপর্য্য এই যে, শ্রায়-দর্শনের তৃতীয় অধ্যায়ে জীবাশ্রয় নিত্যত্ব-সাধক যে সমস্ত যুক্তি কথিত হইয়াছে, তদ্ব্যবহারেই তাহার পূর্বজন্মও সিদ্ধ হইয়াছে। উক্ত বিষয়ে গোঁতমের যুক্তি ও অতীত্ত বক্তব্য পূর্বেই (৫ম অঃ) বলিয়াছি।

“প্রেত্যভাবে”র পরে দশম প্রমেয়ে ফল। উহা দ্বিবিধ—মূখ্য ও গৌণ। জীবের সুখ ও দুঃখের উপভোগই তাহার মূখ্য ফল এবং তাহার সাধন দেহ ইচ্ছিন্ন প্রভৃতি সমস্তই গৌণ ফল। জীবের ফলমাত্রই তাহার পূর্বকৃত-কর্ম-জন্য ধর্ম বা অধর্মের ফল এবং সেই ধর্ম ও অধর্ম তাহার দোষ-জনিত। তাই গোঁতম পরে “ফলের” লক্ষণ বলিয়াছেন—

প্রবৃত্তি-দোষ জনিতোহর্থঃ ফলং ॥ ১।১।১২ ॥

অর্থাৎ জীবের ধর্ম বা অধর্মরূপ প্রবৃত্তি এবং রাগ-দ্বेषাদি-দোষ-জনিত পদার্থ-

মাত্রই ফল। বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে, ধৰ্মাধৰ্মরূপ প্রবৃত্তির জ্ঞান জীবের সুখ-দুঃখাদি ফলের প্রতিও তাহার রাগ-দ্বেষাদি-দোষ কারণ, ইহা ব্যক্ত করিতেই গোঁতম উক্ত সূত্রে “প্রবৃত্তি” শব্দের পরে “দোষ” শব্দেরও প্রয়োগ করিয়াছেন। দোষরূপ জলের দ্বারা সিক্ত আত্মরূপ ভূমিতেই ধৰ্ম ও অধৰ্মরূপ বীজ, সুখ-দুঃখাদি ফল উৎপন্ন করে। গোঁতম পরে (৪র্থ অঃ) যাগাদি-কৰ্ম-জনিত স্বর্গাদি ফল যে, কালান্তরেই জন্মে অর্থাৎ উহা ঐহিক ফল নহে—এই সিদ্ধান্ত সমর্থন করিয়া তদ্বারা পরলোকও সমর্থন করিয়াছেন এবং শুভাশুভকৰ্ম-জ্ঞান ধৰ্ম ও অধৰ্মরূপ গুণ যে, সেই কৰ্ম-কর্তা নিত্য জীবাত্মাতেই জন্মে এবং তদ্বারাই পূৰ্বকৃত সেই সমস্ত শুভাশুভ কৰ্ম, কালান্তরেও স্বৰ্গনরকাদি ফলের কারণ হয়—এই সিদ্ধান্তও ব্যক্ত করিয়াছেন।

ফলের পরে একাদশ প্রমেয় দুঃখ। দুঃখ কি, ইহা না বুঝিলে ‘অপবৰ্গ’-লাভের অধিকারই হয় না। তাই গোঁতম দুঃখের হেতু শরীরাদি ফল পর্যন্ত প্রমেয় পদার্থের উল্লেখ পূৰ্বক লক্ষণ বলিয়া অপবৰ্গের পূৰ্বে উদ্দিষ্ট “দুঃখ” নামক প্রমেয়ের লক্ষণ বলিয়াছেন—

বাধনা-লক্ষণং দুঃখং ॥ ১।১।২১ ॥

ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিতে প্রথমে বলিয়াছেন—“বাধনা পীড়া তাপ ইতি”। অর্থাৎ “বাধনা” “পীড়া” ও “তাপ” শব্দ একার্থ-বাচক পর্যায় শব্দ। ফলকথা, সৰ্বজীবের মনোগ্রাহ যে দুঃখ, তাহারই নাম বাধনা এবং উহারই অপর নাম ‘পীড়া’ ও ‘তাপ’। পূৰ্বাচার্য্যগণ ঐ দুঃখকে আধ্যাত্মিক, আধিভৌতিক ও :আধিদৈবিক, এই নামত্রেয় ত্রিবিধ বলিয়াছেন। তাই উক্ত ত্রিবিধ দুঃখই “ত্রিতাপ” নামে কথিত হইয়াছে। দুঃখ স্বভাবতই অপ্রিয় পদার্থ। স্ততরাং প্রতিকূলভাবেই উহার অনুভব বা মানস প্রত্যক্ষ হওয়ায় পূৰ্বাচার্য্যগণ উহার স্বরূপ ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন—“প্রতিকূলবেদনীয়ং দুঃখং”।

ভাষ্যকার সূত্রার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যাহা “বাধনা-লক্ষণ,” অর্থাৎ দুঃখানুভূত, তাহাই দুঃখ। যেখানে সুখ আছে, সেখানে অবশ্যই দুঃখ আছে। সুখমাত্রে দুঃখের উক্ত অবিণাভাবরূপ সম্বন্ধই তাহাতে দুঃখানুভূত এবং ঐ দুঃখানুভূত-প্রযুক্তই সুখমাত্রই দুঃখানুভূত ও দুঃখানুভূত বলিয়া কথিত হইয়াছে। স্ততরাং উক্ত লক্ষণানুসারে জীবের সুখ ও দুঃখ। এবং দুঃখের কারণ শরীরাদিও দুঃখ।

কারণ জীবের শরীর তাহার সমস্ত দুঃখের আয়তন বা অধিষ্ঠান বলিয়া শরীরে সমস্ত দুঃখের নিমিত্ততা-রূপ দুঃখাহ্বক আছে এবং জীবের দুঃখের সাধন ইন্দ্রিয়বর্গ ও তাহার গ্রাহ্যবিষয়-সমূহ এবং তদ্বিষয়ক বুদ্ধি বা জ্ঞানসমূহে দুঃখের সাধনত্বস্বভাবরূপ দুঃখাহ্বক থাকায় ঐ সমস্তও দুঃখ। আর সর্বজীবের মনোগ্রাহ্য দুঃখ নামক গুণপদার্থে ঐ দুঃখের অভেদ স্বভাবরূপ দুঃখাহ্বক থাকায় উহা মূখ্য দুঃখ। ফলকথা, ভাষ্যকার উক্তরূপ ব্যাখ্যার দ্বারা শরীরাদি পদার্থ এবং স্বথকেও গোণ দুঃখ বলিয়া গ্রহণ করিয়াছেন। বাস্তবিককার উদ্ভোতকরও উক্তরূপ ব্যাখ্যা করিয়া এক বিংশতি প্রকার দুঃখ বলিয়াছেন * এবং সেই একবিংশতি প্রকার দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তিকেই মুক্তি বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন।

বস্তুতঃ পূর্বোক্ত শরীরাদি স্বথ পর্যন্ত সমস্ত পদার্থ “দুঃখ” শব্দের বাচ্য না হইলেও মুমুক্শু ঐ সমস্তকেও দুঃখ বলিয়া ভাবনা করিবেন। তাই গোঁতম ঐ অভি-প্রায়েই তাঁহার কথিত প্রমেয়বর্ণের মধ্যে স্বথের উল্লেখ করেন নাই। তিনি পরে বলিয়াছেন—**বাধনা হনিবৃত্তে কেদয়তঃ পর্যেষণ-দোষাদপ্রতিবেধঃ ॥ দুঃখবিকল্পে স্থখাভিমানাচ্চ ॥** (৪।১।৫৬।৫৭)। তাৎপর্য্য এই যে, নানা-প্রকার স্থখাকাজ্জার বহু দোষবশতঃ উহা নানা দুঃখেরই কারণ হওয়ায় স্থখ-লিপ্সু জীবের ‘বাধনা’র (দুঃখের) নিবৃত্তি হয় না। পরন্তু স্থখ-লিপ্সু মানব “দুঃখ-বিকল্পে” অর্থাৎ নানাপ্রকার দুঃখে স্বথের অভিমানবশতঃ স্থখ এবং তাহার সাধন বিষয়-সমূহে আসক্ত হইয়া রাগ-দ্বেষাদি দোষবশতঃ নানাবিধ কৰ্ম্ম করিয়া তাহার ফলে পুনঃ পুনঃ, জন্ম, জরা ও নানাব্যাধি প্রভৃতি নিমিত্তক নানাবিধ অসংখ্য দুঃখ ভোগ করে। অতএব যিনি মুমুক্শু, তিনি শরীরাদির হ্রাস স্বথকেও দুঃখ বলিয়াই ভাবনা করিবেন। সর্ব-প্রকার স্বথকেই দুঃখ বলিয়া দীর্ঘকাল ভাবনা করিলে তাহাতে আসক্তি-ক্ষয় বা বৈরাগ্য জন্মে। স্বতরাং স্বথের জগ্ন নানা কৰ্ম্মাহ্বচানে প্রবৃত্তিও ক্ষীণ হইয়া যায়। কিন্তু মুমুক্শুর ‘প্রমেয়’বর্ণের মধ্যে স্বথের উল্লেখ করিলে স্বথস্বরূপ তাহারও তত্ত্বজ্ঞানের জগ্ন মুমুক্শুর স্বথকেও স্থখ বলিয়া ধ্যান করিতে হয়। কিন্তু ঐরূপ ধ্যান মুমুক্শুর বৈরাগ্যের পরিপন্থী। মুমুক্শু স্বথকেও দুঃখ বলিয়াই ধ্যান করিবেন। তাই গোঁতম প্রমেয়বর্ণের মধ্যে স্বথের

* জীবের দুঃখের আয়তন শরীর এবং সেই দুঃখের সাধন ব্রাণাদি বড়িঞ্জিয় এবং সেই বড়িঞ্জিয়ের গ্রাহ্য বড়ি বিষয় এবং সেই বড়ি বিষয়ে বড়ি বুদ্ধি এবং স্থখ, এই বিংশতি প্রকার গোণ দুঃখ এবং মূখ্য দুঃখ গ্রহণ করিয়া একবিংশতি প্রকার দুঃখ কথিত হইয়াছে।

উল্লেখ করেন নাই। কিন্তু অন্য অনেক সূত্রে সূত্রে উল্লেখ করায় তিনি যে সূত্র পদার্থই মানিতেন না ইহা কখনই বলা যাইবে না।

দুঃখের পরে দ্বাদশ প্রমেয় অপবৰ্গ। গৌতম উক্ত অপবৰ্গের লক্ষণ বলিয়াছেন—**ভদ্রভ্যন্তবিমোক্ষোহপবৰ্গঃ** ॥ (১।১।২২)। অর্থাৎ পূর্বসূত্রোক্ত দুঃখের যে আত্যন্তিক নিবৃত্তি, তাহাই অপবৰ্গ। স্মৃষ্টিকালে এবং প্রলয়াদি কালে জীবের যে সাময়িক দুঃখ-নিবৃত্তি, তাহা আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তি নহে। যে দুঃখ-নিবৃত্তির পরে আর কখনও পুনর্জন্ম হইবে না—সুতরাং কোন প্রকার দুঃখোৎপত্তির কোন কারণই থাকিবে না, উহাই আত্যন্তিক দুঃখ-নিবৃত্তি। উহারই নাম অপবৰ্গ। গৌতম পরে চতুর্থ অধ্যায়ে “অপবৰ্গের” পরীক্ষা করিতে প্রথমে উহা অসম্ভব, এই পূর্বপক্ষের সমর্থন করিয়া উহার খণ্ডনদ্বারা অপবৰ্গ যে, অবশ্যই সম্ভব—ইহাও প্রতিপন্ন করিয়াছেন। উক্ত বিষয়ে অগ্ৰাণ্ত বক্তব্য প্রথমেই (২য় অঃ) বলিয়াছি।

এখন এখানে বুঝা আবশ্যক যে, মহর্ষি গৌতম হেয় ও উপাদেয়ভেদে পূর্বোক্ত দ্বাদশ প্রকার “প্রমেয়” বলিয়াছেন। তন্মধ্যে শরীর হইতে দুঃখ পর্য্যন্ত দশবিধ প্রমেয়,—হেয় অর্থাৎ ত্যাজ্য এবং প্রথম প্রমেয় আত্মা ও চরম প্রমেয় অপবৰ্গ—উপাদেয় অর্থাৎ গ্রাহ্য। আত্মার উচ্ছেদ কাহারই কাম্য হইতে পারে না এবং চিরস্থায়ী আত্মার অপবৰ্গই চরমলভ্য। সুতরাং আত্মা ও অপবৰ্গ হেয় পদার্থ নহে। কিন্তু দুঃখ স্বভাবতঃই অপ্রিয় পদার্থ বলিয়া হেয়। যোগ-দর্শনে পতঞ্জলিও বলিয়াছেন—“হেয়ং দুঃখ-মনাগতং”। কিন্তু সেই দুঃখের যে সমস্ত হেতু, তাহার পরিত্যাগ ব্যতীত কখনই দুঃখের আত্যন্তিক নিবৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং শরীরাদি ফল পর্য্যন্ত পূর্বোক্ত নববিধ প্রমেয়ও দুঃখের হেতু বলিয়া হেয়। যে সমস্ত পদার্থ হেয়, তদ্বিষয়েও নানা প্রকার মিথ্যা জ্ঞান, সংসার-বন্ধনের হেতু হওয়ায় সেই সমস্ত বিষয়ের তত্ত্ব-জ্ঞানও মুক্তিলাভে আবশ্যক। তাই গৌতম পরে বলিয়াছেন—**দোষ-নিম্নিতানাং তত্ত্ব-জ্ঞানাদহংকার-নিবৃত্তিঃ** (৪।২।১)। ফলকথা, গৌতমের মতে আত্মাদি অপবৰ্গ পর্য্যন্ত দ্বাদশ প্রকার প্রমেয় পদার্থের তত্ত্ব-সাক্ষাৎকারই মুক্তির চরম কারণ। গৌতম প্রথমেই “দুঃখ-জন্ম,” ইত্যাদি দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা ইহার সূচনা করিয়াছেন। এবিষয়ে অগ্ৰাণ্ত বক্তব্য পূর্বেরই (তৃতীয় অধ্যায়ে) বলিয়াছি।

পঞ্চদশ অধ্যায়

গায়দর্শনে সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের ব্যাখ্যা

গৌতমোক্ত প্রমাণাদি বোড়শ পদার্থের মধ্যে ‘প্রমাণ’ ও ‘প্রমেয়’ পদার্থের পরিচয় লিখিত হইয়াছে। এখন এই অধ্যায়ে যথাক্রমে সংশয়, প্রয়োজন, দৃষ্টান্ত, সিদ্ধান্ত, অবয়ব, তর্ক, নির্ণয়, বাদ, জল্প, বিতণ্ডা, হেত্বাভাস, ছল, জাতি ও নিহগ্রস্থান,—এই চতুর্দশ পদার্থের পরিচয় লিখিত হইবে। উক্ত সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থ ই “আত্মীক্ষিকী” বিজ্ঞা বা গ্ৰায় শাস্ত্রের পৃথক্ প্রস্থান অর্থাৎ অসাধারণ প্রতিপাত। আর কোন বিজ্ঞা বা শাস্ত্রে উক্ত চতুর্দশ পদার্থের প্রতিপাদন হয় নাই। প্রস্থানের ভেদেই বিজ্ঞা বা শাস্ত্রের ভেদ হইয়াছে। তাই আত্মীক্ষিকী বিজ্ঞা, ত্রয়ী, বার্তা ও দণ্ড নীতি, এই বিজ্ঞা-ত্রয় হইতে ভিন্ন চতুর্থী বিজ্ঞা বলিয়া শাস্ত্রে কথিত হইয়াছে।* উক্ত “আত্মীক্ষিকী” বিজ্ঞায় উহার পৃথক্ প্রস্থান সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের বিশেষরূপে প্রতিপাদন করা আবশ্যক। নচেৎ প্রস্থান-ভেদ না হওয়ায় বিজ্ঞা বা শাস্ত্রের ভেদ হয় না। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন ইহা ব্যক্ত করিয়া বলিয়াছেন যে, উক্ত সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের পৃথক্ উল্লেখপূর্বক বিশেষরূপে প্রতিপাদন না করিলে এই বিজ্ঞা উপনিষদের গ্ৰায় অধ্যাত্মবিজ্ঞামাত্র হয় অর্থাৎ চতুর্থী বিজ্ঞা হয় না। স্মরণ্য যদিও সামান্যতঃ প্রমাণ ও প্রমেয় পদার্থ বলিলেই সকল পদার্থ বলা হয়, কিন্তু তদ্বারা উক্ত সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের বিশেষজ্ঞান জন্মে না। তাই গ্ৰায়শাস্ত্রের বক্তা মহর্ষি গৌতম্ গ্ৰায়শাস্ত্রের পৃথক্ প্রস্থান অর্থাৎ অসাধারণ প্রতিপাত পূর্বোক্ত সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের পৃথক্ উল্লেখ পূর্বক উহার লক্ষণাদি বলিয়াছেন।

সংশয়

পূর্বোক্ত সংশয়াদি চতুর্দশ পদার্থের মধ্যে “সংশয়” নামক পদার্থ গৌতমের প্রথম সূত্রোক্ত বোড়শপদার্থের অন্তর্গত তৃতীয় পদার্থ। উহা “গ্ৰায়ে”র পূর্বোক্ত।

* মনুসংহিতা—৭ম অঃ ৪৩ শ্লোক এবং মহাভারত শাস্তিপর্ব ৩১৮ অঃ ৪৭ শ্লোক দ্রষ্টব্য।

কারণ, অজ্ঞাত পদার্থে শ্রায়-প্রবৃত্তি হয় না, নিশ্চিত পদার্থেও শ্রায়-প্রবৃত্তি হয় না। কিন্তু যে পদার্থে কাহারও সংশয় জন্মিয়াছে, সেই সন্দিগ্ধ পদার্থেই শ্রায়-প্রবৃত্তি হয়। যথাক্রমে উচ্চারিত গৌতমোক্ত প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বরূপ-বাক্যসমষ্টিই ঐ “শ্রায়” শব্দের অর্থ। বাদী ও প্রতিবাদীর নিজ নিজ সিদ্ধান্তে তাঁহাদিগের সংশয় না থাকিলেও মধ্যস্থ ব্যক্তিগণের সংশয়-নিরাসের উদ্দেশ্যে তাঁহারা প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বরূপ বাক্যপ্রয়োগ করিয়া নিজপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডনে প্রবৃত্ত হইয়া থাকেন। তাঁহাদিগের সেই শ্রায়-প্রয়োগই শ্রায়-প্রবৃত্তি। মধ্যস্থগণের সংশয়ই উহার মূল। তাই মহর্ষি গৌতম প্রথম সূত্রে ‘প্রমাণ’ ও ‘প্রমেয়’ পদার্থের পরেই শ্রায়ের পূর্বাক্ষ সংশয় পদার্থের উদ্দেশ্য করিয়াছেন। পরে ক্রমানুসারে ঐ ‘সংশয়’ পদার্থের লক্ষণ এবং কারণ-ভেদ-প্রযুক্ত প্রকার-ভেদ সূচনার জন্ত বলিয়াছেন—

সমানানেকধর্মোপপত্তে রূপলক্ষ্যানুপলক্ষ্যাব্যবস্থাতঃ

বিশেষ্যাপেক্ষো বিমর্শঃ সংশয়ঃ ॥ ১।১।২৩ ॥

উক্তসূত্রে “বিমর্শ” শব্দের দ্বারা সংশয়ের সামান্যলক্ষণ সূচিত হইয়াছে। “বি” শব্দের অর্থ—বিরোধ। “মূশ” ধাতুর অর্থ—জ্ঞান। তাহা হইলে “বিমর্শ” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়—বিরুদ্ধ পদার্থের জ্ঞান। ফলিতার্থ এই যে, কোন একই পদার্থে নানাবিরুদ্ধ পদার্থের যে জ্ঞান, তাহা ‘সংশয়’। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি প্রাচীনগণ উহাকে “অনবধারণ” জ্ঞান বলিয়াছেন। “অবধারণ” শব্দের অর্থ—নিশ্চয়। কিন্তু নিশ্চয়ের অভাবই সংশয় নহে। কারণ, যে পদার্থবিষয়ে কোনরূপ জ্ঞানই জন্মে নাই, সে বিষয়েও নিশ্চয়ের অভাব থাকে। যে পদার্থ বিষয়ে কাহারও সংশয় জন্মে, তদ্বিষয়ে পূর্বে তাহার সামান্য জ্ঞান অবশ্যই জন্মে। কিন্তু সেই পদার্থের বিশেষ ধর্মকে অবধারণ করিতে না পারায় তদ্বিষয়ে তাহার সংশয়রূপ যে জ্ঞান জন্মে, তাহাই “অনবধারণ” জ্ঞান বলিয়া কথিত হইয়াছে। বিশেষ ধর্মের নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান উক্ত সংশয়-জ্ঞানের প্রতিবন্ধক। সুতরাং বিশেষ ধর্মের নিশ্চয় হইলে সংশয় জন্মে না। উক্ত সূত্রে বিশেষ্যাপেক্ষঃ এই পদের দ্বারা ইহাও সূচিত হইয়াছে। পরন্তু উক্ত পদের দ্বারা বুঝিতে হইবে যে, বিশেষ ধর্মের স্মরণ, সংশয়মাত্রেরই আবশ্যক। সুতরাং পূর্বে অত্র সেই বিশেষ ধর্মের উপলব্ধি আবশ্যক।

উক্ত সূত্রের প্রথমে সমানানেক ধর্মোপপত্তে বিপ্রতিপত্তে ইত্যাদি পদত্রয়ের দ্বারা পঞ্চবিধ সংশয় সূচিত হইয়াছে (পূর্ব পৃষ্ঠায় সূত্রে “বিপ্রতিপত্তেঃ” এই পদটি ভ্রমবশতঃ মুদ্রিত হয় নাই।) প্রথম পদের দ্বারা সমানধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর জ্ঞান-জ্ঞাত প্রথম প্রকার সংশয় এবং অসাধারণ ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর জ্ঞান জ্ঞাত দ্বিতীয় প্রকার সংশয় সূচিত হইয়াছে। যেমন সন্ধ্যাকালে পথে একটি দণ্ডায়মান স্থাপুত্রে (শাখাপল্লব শূণ্য বৃক্ষে) কাহারও চক্ষুঃ সংযোগ হইলে তখন তাহাতে স্থাপুত্ৰ অথবা মল্লুত্ৰ-রূপ একতর বিশেষ ধর্মের নিশ্চয় না হওয়া পর্য্যন্ত তাহার— ইহা কি স্থাপু? অথবা মল্লুত্ৰ? এইরূপ সংশয় জন্মে। ‘স্থাপূর্নবা’ অথবা ‘পুরুষো নবা’ ইত্যাকার সংশয়ও হইতে পারে। “স্থাপূর্নবা পুরুষোবা” ইত্যাকার সংশয়ে স্থাপুত্ৰ ও তাহার অভাব এবং পুরুষত্ব ও তাহার অভাব এই চতুষ্কোটি বিষয় হয়, এইরূপ মতও আছে। সংশয়ের বিশেষণ বিষয়ে আরও মতভেদ আছে। যাহা হউক, মূলকথা, পূর্বোক্ত স্থলে সেই দণ্ডায়মান দ্রব্যে ঐরূপ স্থিরভাবে দণ্ডায়মান পুরুষের সমান ধর্ম দৈর্ঘ্য ও বিস্তৃতি প্রভৃতির দর্শন জ্ঞাত ‘অয়ং স্থাপূর্নবা’ ‘পুরুষো বা’ এই আকারে সংশয় জন্মে। * উক্তরূপ সমস্ত সংশয়ই সমান ধর্মজ্ঞান জ্ঞাত প্রথম প্রকার সংশয়। কিন্তু সম্মুখীন সেই দ্রব্যে স্থাপুত্ৰ অথবা পুরুষত্ব প্রভৃতি কোন বিশেষ ধর্মের নিশ্চয় হইলে তখন আর ঐরূপ সংশয় জন্মে না। স্মরণ্য বিশেষ ধর্ম-নিশ্চয়ের অভাব, সংশয়মাতেই কারণ।

এইরূপ অসাধারণ ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর জ্ঞান জ্ঞাতও সংশয় জন্মে। যেমন শব্দে নিত্য অথবা অনিত্যত্বের নিশ্চয় না হইলে তখন তাহাতে শব্দমাত্রের অসাধারণ-ধর্ম শব্দত্বের জ্ঞানজ্ঞাত অর্থাৎ শব্দে নিত্যানিত্যব্যাবৃত্ত শব্দত্বের জ্ঞান জ্ঞাত ‘শব্দো নিত্যো নবা’ অর্থাৎ শব্দ নিত্য কি অনিত্য, এইরূপ সংশয় জন্মে। গোঁতমের মতে আরও অনেক স্থলে উক্তরূপ অসাধারণ ধর্মবিশিষ্ট ধর্মীর জ্ঞানজ্ঞাত দ্বিতীয়

* অনেক নব্য নৈয়ায়িকের মতে “অয়ং স্থাপূর্নবা” অথবা “পুরুষো নবা”—এইরূপ আকারেই সংশয় জন্মে। কিন্তু ভাষ্যকার প্রভৃতি প্রাচীনগণ কেবল ভাবপদার্থ কোটিক এবং বহুভাব পদার্থ কোটিক সংশয়ও প্রদর্শন করিয়াছেন। এবিষয়ে “কেবলাবয়ি দীপ্তি”র টীকায় গদাধর ভট্টাচার্য্য উভয় মতের বৃত্তি বিচার করিয়াছেন। বস্তুতঃ ভাববস্তু কোটিক ও বহুভাব কোটিক সংশয়ের কারণ উপস্থিত হইলে উহাও অবশ্যই জন্মে। “অভিজ্ঞানশকুন্তল” নাটকের ষষ্ঠ অঙ্কে কালিদাসের “সপ্নো মু মায়া মু মিত্রমো মু”—ইত্যাদি শ্লোকে এবং তাহার রচিত বলিয়া প্রসিদ্ধ “কিমিন্দুঃ কিং পদ্ম্য কিমু মুকুরবিষং কিমু মুখং”—ইত্যাদি শ্লোকে বহুভাব-কোটিক সংশয়ই বর্ণিত হইয়াছে।

প্রকার সংশয় জন্মে। কিন্তু শব্দে নিত্যত্ব বা অনিত্যত্বরূপ কোন বিশেষ ধর্মের নিশ্চয় হইলে তখন আর উক্তরূপ সংশয় জন্মিতে পারে না।

গৌতম পরে **বিপ্রতিপত্তি**: এই পদের দ্বারা “বিপ্রতিপত্তি”—প্রযুক্ত তৃতীয়-প্রকার সংশয় বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের ব্যাখ্যানুসারে একই আধারে বিরুদ্ধ পদার্থদ্বয়ের বোধক যে বাক্যদ্বয়, তাহাই উক্ত “বিপ্রতিপত্তি” শব্দের অর্থ। যেমন মীমাংসক বলেন—শব্দ নিত্য। নৈয়ায়িক বলেন—শব্দ অনিত্য। কিন্তু একই শব্দে নিত্যত্ব ও অনিত্যত্বরূপ বিরুদ্ধ পদার্থদ্বয় প্রমাণ-সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং উক্ত বিরুদ্ধ পদার্থদ্বয়ের বোধক বাক্যদ্বয় শ্রবণ করিলে তখন সেই বাক্যার্থ-জ্ঞান জগৎ মধ্যস্থ ব্যক্তিদিগের এইরূপ সংশয় জন্মে যে—শব্দ কি নিত্য? অথবা অনিত্য? বাদী মীমাংসক এবং প্রতিবাদী নৈয়ায়িক সেখানে মধ্যস্থ ব্যক্তিদিগের ঐ সংশয়নিরাসের উদ্দেশ্যে শ্রায়-প্রয়োগের দ্বারা স্ব স্ব পক্ষের সংস্থাপন করেন।

গৌতম পরে উপলব্ধির অব্যবস্থা ও অল্পলব্ধির অব্যবস্থাকে যথাক্রমে চতুর্থ ও পঞ্চম প্রকার সংশয়ের হেতু বলিয়াছেন। উপলব্ধির অব্যবস্থা বলিতে উপলব্ধির নিয়মাত্মক। যেমন তড়াগাদিতে বিद्यমান জলেরই উপলব্ধি হয় এবং মরীচিকায় অবিद्यমান জলেরও ভ্রমাত্মক উপলব্ধি হয়। সর্বত্রই যে, বিद्यমান পদার্থেরই উপলব্ধি হয়, অথবা অবিद्यমান পদার্থের উপলব্ধি হয়—এইরূপ কোন নিয়ম নাই। এইরূপ ভূগর্ভে বা অগ্নিত্র বিद्यমান জলাদি পদার্থেরও উপলব্ধি হয় না এবং সর্বত্রই অবিद्यমান পদার্থের উপলব্ধি হয় না। উপলব্ধির শ্রায় অল্পলব্ধিরও উক্তরূপ কোন নিয়ম নাই। সুতরাং কাহারও কোন পদার্থের উপলব্ধি হইলে সেখানে যদি সেই পদার্থের বিद्यমানত্ব বা অবিद्यমানত্বের নিশ্চয় না হয়, তাহা হইলে সেখানে তাহার এইরূপ সংশয় জন্মে যে, বিद्यমান পদার্থেরই কি উপলব্ধি হইতেছে? অথবা অবিद्यমান পদার্থেরই উপলব্ধি হইতেছে? উহা উপলব্ধির অব্যবস্থাপ্রযুক্ত চতুর্থ-প্রকার সংশয়। এইরূপ কোন স্থানে কোন পদার্থের উপলব্ধি না হইলে তাহার বিद्यমানত্ব বা অবিद्यমানত্বের নিশ্চয় না হওয়া পর্য্যন্ত—‘এখানে কি বিद्यমান পদার্থের উপলব্ধি হইতেছে না? অথবা অবিद्यমান পদার্থের উপলব্ধি হইতেছে না? এইরূপ সংশয় জন্মে। উহা অল্পলব্ধির অব্যবস্থাপ্রযুক্ত পঞ্চম প্রকার

সংশয়। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন এইরূপই ব্যাখ্যা করিয়াছেন। * **ভাসবর্জ্ঞাও**
“জ্ঞানসারে” গোতমের সূত্রানুসারে সংশয়কে পঞ্চবিধই বলিয়াছেন।

প্রয়োজন

সংশয়ের জ্ঞান প্রয়োজনও “জ্ঞান”র পূর্বান্ব। কারণ, প্রয়োজন ব্যতীতও পূর্বোক্ত জ্ঞান-প্রবৃত্তি হয় না। প্রয়োজনের ব্যাখ্যায় ভাষ্যকারও পূর্বে বলিয়াছেন—“তদাশ্রয়শ্চ জ্ঞানঃ প্রবর্ততে”। তাই মহর্ষি গোতম সংশয়ের পরেই “প্রয়োজন” পদার্থের উদ্দেশ্য করিয়া তাহার লক্ষণসূত্র বলিয়াছেন,—

যমর্থমধিকৃত্য প্রবর্ততে তৎ প্রয়োজনং ॥১।১।২৪ ॥

ভাষ্যকার ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যে পদার্থকে প্রাপ্য বা ত্যাজ্য বলিয়া নিশ্চয় করিয়া জীব তাহার প্রাপ্তি বা পরিত্যাগের উপায়ে প্রবৃত্ত হয়, সেই পদার্থকে “প্রয়োজন” বলে। ভাষ্যকারের মতে প্রাপ্য পদার্থের জ্ঞান ত্যাজ্য পদার্থও প্রয়োজন। কারণ, ত্যাজ্য পদার্থের পরিত্যাগের জ্ঞানও জীবের প্রবৃত্তি হওয়ায় ত্যাজ্য পদার্থও জীবের প্রবৃত্তির প্রয়োজক হইয়া থাকে। “প্রযুক্ত্যাতে হনেন”— এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে “প্রয়োজন” শব্দের দ্বারা উক্ত রূপ অর্থ বুঝা যায়। কিন্তু বৃত্তিকার বিশ্বনাথ সরলভাবে ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যে পদার্থকে উদ্দেশ্য করিয়া জীব তাহার উপায়ে প্রবৃত্ত হয়, তাহা “প্রয়োজন”। ঐ প্রয়োজন মুখ্য ও গৌণ ভেদে দ্বিবিধ। সূত্র ও দুঃখ-নিবৃত্তি বিষয়ে জীবের স্বতঃই ইচ্ছা জন্মে, এজন্য ঐ উভয়কেই বলা হইয়াছে—স্বতঃ প্রয়োজন বা মুখ্য প্রয়োজন। আর

* কিন্তু “বার্তিক”কার উদ্যোতকর ভাষ্যকারের ঐরূপ ব্যাখ্যার প্রতিবাদ করিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, উপলব্ধির অব্যবস্থা বলিতে একতর পক্ষের সাধক প্রমাণের অভাব এবং অনুপলব্ধির অব্যবস্থা বলিতে বাধক প্রমাণের অভাব। ঐ উভয় সংশয়মাত্রের কারণ, কিন্তু কোন সংশয় বিশেষের কারণ নহে। সূত্রান্ত মহর্ষি গোতমও ঐ উভয়কে সংশয়মাত্রের কারণ বলিয়াছেন— ইহাই বুঝিতে হইবে। অতএব প্রথমোক্ত সাধারণ ধর্মজ্ঞান প্রতৃতি ত্রিবিধ কারণ জন্ত সংশয় ত্রিবিধ। পরবর্তী প্রায় সমস্ত নৈয়ায়িক উক্ত বিষয়ে উদ্যোতকরের মতই গ্রহণ করিয়াছেন। কিন্তু গোতমের সূত্র দ্বারা ভাষ্যকারের মতই সরলভাবে বুঝা যায়। কোন নব্য-নৈয়ায়িক সম্প্রদায় গোতমের উক্ত সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা ব্যাপ্যপদার্থের সংশয় জন্ত ব্যাপক পদার্থের সংশয়ও গোতমের অভিमत বলিয়া ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “অনুমান চিন্তামণি”র উপাধিবিভাগের টীকায় রঘুনাথ শিরোমণিও ঐরূপ কথা বলিয়াছেন।

ঐ স্থখ ও দুঃখ-নিবৃত্তির যে সমস্ত উপায়, তাহাকে বলা হইয়াছে—গৌণ প্রয়োজন।

দৃষ্টান্ত

প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব-রূপ শ্রাব-বাক্যের মধ্যে দৃষ্টান্ত বোধক যে উদাহরণবাক্য বক্তব্য, তাহা দৃষ্টান্ত পদার্থের জ্ঞান ব্যতীত বলা যায় না। তাই মহর্ষি গৌতম ‘প্রয়োজন’ পদার্থের পরেই ‘দৃষ্টান্ত’ পদার্থের উদ্দেশ্য করিয়া পরে উহার লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—

লৌকিক-পরীক্ষাকাণাং যস্মিন্নর্থো বুদ্ধি-

সাম্যং স দৃষ্টান্তঃ ॥ ১।১।২৫ ॥

ভাষ্যকার ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, যাহারা স্বাভাবিক এবং শাস্ত্রাত্মশীলনাদি-জ্ঞান বুদ্ধি-প্রকর্ষ লাভ করেন নাই, তাহারা “লৌকিক”। আর যাহারা উক্তরূপ বুদ্ধি-প্রকর্ষ লাভ করিয়াছেন অর্থাৎ যাহারা লৌকিক ব্যক্তিকে তত্ত্ব-বুঝাইতে সমর্থ, তাহারা “পরীক্ষক”। যে পদার্থে লৌকিক ও পরীক্ষক, এই উভয়ের বুদ্ধির সাম্য হয় অর্থাৎ যাহাতে উভয়ের বুদ্ধির বৈষম্য বা বিরোধ থাকে না—সেই পদার্থকে “দৃষ্টান্ত” বলে।

বস্তুতঃ সর্বত্রই যে, উক্তরূপ লৌকিক ব্যক্তির বুদ্ধি-গম্য বা লোকসিদ্ধ পদার্থই দৃষ্টান্ত—ইহা গৌতমের বিবক্ষিত নহে। কারণ, তিনি বেদের প্রামাণ্য-পরীক্ষায় শেষ-স্থত্রে ব্রহ্ম ও আয়ুর্বেদের প্রামাণ্যকে এবং অন্ত্র আরও কোন কোন পদার্থকে দৃষ্টান্তরূপে উল্লেখ করিয়াছেন,—যাহা লোকসিদ্ধ নহে, কিন্তু কেবল পরীক্ষক পণ্ডিতজন-বোধ্য। সূত্রাং উক্ত স্থত্রে “লৌকিক” শব্দের দ্বারা যাহাকে তত্ত্ব বুঝান হয়, সেই বোদ্ধা পুরুষ এবং “পরীক্ষক” শব্দের দ্বারা যিনি তাহাকে প্রমাণাদির দ্বারা কোন তত্ত্ব বুঝান, সেই বোধয়িতা পুরুষই গৌতমের বিবক্ষিত। বিচার-স্থলে বাদী ও প্রতিবাদী উভয় ব্যক্তিই বোদ্ধা ও বোধয়িতা। সূত্রাং যে পদার্থ তাহাদিগের উভয়ের মতেই প্রমাণ-সিদ্ধ, অর্থাৎ যাহা উভয়েরই স্বীকৃত, তাহা লোক-সিদ্ধ পদার্থ না হইলেও দৃষ্টান্ত হয়। ‘ভামতী’ টীকায় (২।১।১৪) বাচস্পতি মিশ্রও গৌতমের উক্ত স্থত্রের উক্তরূপ তাৎপর্যই সমর্থন করিয়াছেন। যে পদার্থে বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের মত-বৈষম্য আছে, তাহা

সেখানে দৃষ্টান্ত হয় না—ইহা উক্ত সূত্রে “যন্মিগ্নর্থে বুদ্ধি-সাম্যং” এই কথার দ্বারা গোঁতমও ব্যক্ত করিয়াছেন। উক্ত দৃষ্টান্ত পদার্থ দ্বিবিধ—সাধারণ্য দৃষ্টান্ত এবং বৈধর্য্য দৃষ্টান্ত। পরে তৃতীয় অবয়ব উদাহরণ বাক্যের ব্যাখ্যায় ইহা পরিষ্কৃত হইবে।

সিদ্ধান্ত

কোন সিদ্ধান্তকে গ্রহণ করিয়াই তাহার সংস্থাপনের জন্য দৃষ্টান্তমূলক গ্রায়ের প্রয়োগ হয়। সুতরাং সিদ্ধান্ত কাহাকে বলে এবং উহা কত প্রকার—ইহা বলা আবশ্যক। তাই মহর্ষি গোঁতম প্রথম সূত্রে “দৃষ্টান্ত” পদার্থের পরে “সিদ্ধান্ত” পদার্থের উদ্দেশ্য করিয়া পরে যথাক্রমে উহার লক্ষণ ও প্রকারভেদ প্রকাশ করিতে বলিয়াছেন—

তত্ত্বাধিকরণাভ্যুপগম-সংস্থিতিঃ সিদ্ধান্তঃ ॥ ১।১।২৬ ॥

স চতুর্বিধঃ, সর্ব্বতত্ত্ব-প্রতিতত্ত্বাধিকরণাভ্যুপগম-

সংস্থিত্যর্থাস্তর-ভাবাৎ ॥ ১।১।২৭

“তত্ত্ব” শব্দের অর্থ—শাস্ত্র। “তত্ত্ব” বা শাস্ত্র যাহার অধিকরণ বা আশ্রয় অর্থাৎ যে সমস্ত পদার্থ কোন শাস্ত্র-বোধিত, সেই সমস্ত পদার্থই উক্ত প্রথম সূত্রে “তত্ত্বাধিকরণ” শব্দের দ্বারা বিবক্ষিত। সেই সমস্ত পদার্থের “অভ্যুপগম” অর্থাৎ স্বীকাররূপ যে “সংস্থিতি” বা নিশ্চয়, অর্থাৎ নিশ্চিত যে শাস্ত্রার্থ, তাহাই সিদ্ধান্ত। “অন্ত” শব্দের নিশ্চয় অর্থ গ্রহণ করিলে “সিদ্ধান্ত” শব্দের দ্বারা শাস্ত্র-সিদ্ধ পদার্থের নিশ্চয়ই সিদ্ধান্ত—ইহা বুঝা যায়। ভাষ্যকার সেই নিশ্চয়-বিষয়ীভূত পদার্থকেই ‘সিদ্ধান্ত’ বলিয়াছেন। বিভিন্ন সম্প্রদায়ের বিভিন্ন সিদ্ধান্তও তাঁহাদিগের সম্মত সিদ্ধান্ত। গোঁতম পরে দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা ‘সিদ্ধান্ত’ পদার্থকে চতুর্বিধ বলিয়াছেন। যথা—(১) সর্ব্বতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত, (২) প্রতিতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত, (৩) অধিকরণ-সিদ্ধান্ত ও (৪) অভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত।

গোঁতম পরে প্রথম প্রকার সিদ্ধান্তের লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—
সর্ব্বতত্ত্বাবিরুদ্ধ স্তম্ভেহপি কৃত্তোহর্থঃ সর্ব্বতত্ত্ব সিদ্ধান্তঃ ॥ ১।১।২৮ ॥
অর্থাৎ যাহা সর্ব্বশাস্ত্রে অবিরুদ্ধ এবং শাস্ত্রে কথিত, তাহাকে বলে,—সর্ব্বতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত। যেমন ভ্রাণাদির ইন্দ্রিয়ত্ব, পৃথিব্যাতির ভূতত্ব ও আত্মার নিত্যত্ব

প্রভৃতি সমস্ত আন্তিক শাস্ত্রে অবিরুদ্ধ এবং শাস্ত্রে কথিত হওয়ায় “সর্বতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত”। কিন্তু যাহা কোন শাস্ত্রেই কথিত হয় নাই, তাহা সর্বশাস্ত্রে অবিরুদ্ধ হইলেও “সর্বতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত” নহে। তাই গৌতম উক্ত সূত্রে বলিয়াছেন—“তত্ত্বেহধিকৃতঃ।”

গৌতম পরে দ্বিতীয় প্রকার সিদ্ধান্তের লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—**সমানতত্ত্ব-সিদ্ধঃ পরতত্ত্বা-সিদ্ধঃ, প্রতিতত্ত্ব-সিদ্ধান্তঃ।** “সমান-তত্ত্ব” বলিতে এখানে একতত্ত্ব অর্থাৎ ভিন্ন ভিন্ন সম্প্রদায়ের নিজ মত-প্রতিপাদক শাস্ত্র। যে সম্প্রদায়ের পক্ষে যাহা নিজতত্ত্ব-সিদ্ধ, কিন্তু অপর তত্ত্বে অসিদ্ধ, তাহাই সেই সম্প্রদায়ের **প্রতিতত্ত্বসিদ্ধান্ত**। যেমন শব্দের অনিত্যত্ব গ্রায়বৈশেষিক সম্প্রদায়ের “প্রতিতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত” এবং শব্দের নিত্যত্ব মীমাংসক সম্প্রদায়ের “প্রতিতত্ত্ব-সিদ্ধান্ত”। এইরূপ আরও বহু বিভিন্ন সিদ্ধান্ত ইহা হার উদাহরণ বুঝিতে হইবে।

গৌতম পরে তৃতীয় প্রকার সিদ্ধান্তের লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—

যৎ-সিদ্ধাবন্য-প্রকরণ-সিদ্ধিঃ সোহধিকরণ-সিদ্ধান্তঃ। অর্থাৎ যে পদার্থের সিদ্ধি হইলেই অন্য প্রকৃত পদার্থের অর্থাৎ সাধ্য পদার্থের সিদ্ধি হয়, তাহা “অধিকরণ সিদ্ধান্ত”। ইহার ব্যাখ্যা ও উদাহরণ বিষয়ে মত-ভেদ আছে। “বাস্তবিক”কার উদ্যোতকর ও রঘুনাথ শিরোমণির ব্যাখ্যানুসারে বৃত্তিকার বিশ্বনাথ গৌতমের উক্ত সূত্রের তাৎপর্যার্থ ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে—যে পদার্থের সিদ্ধি ব্যতীত যে পদার্থ কোন প্রমাণ দ্বারাই সিদ্ধ হয় না, সেই প্রথমোক্ত পদার্থই “অধিকরণ সিদ্ধান্ত”।

যেমন “তদ্দ্যগুকং সর্ভকং, কার্যাত্মদ, ঘটবৎ”—ইত্যাদি গ্রায়-প্রয়োগ করিয়া অহুমান প্রমাণ দ্বারা সৃষ্টির প্রথমে উৎপন্ন “দ্যগুক” নামক দ্রব্যে কর্তৃ-জগত্ব সিদ্ধ করিলে অর্থাৎ সেই দ্যগুকের কোন কর্তা আছেন, ইহা সিদ্ধ করিলে সেই কর্তার সর্বজ্ঞত্বও সিদ্ধ হয়। কারণ, সেই দ্যগুকের উপাদান কারণ অতীন্দ্রিয় পরমাণুর প্রত্যক্ষ ব্যতীত সেই দ্যগুকের সৃষ্টি সম্ভব হয় না। সুতরাং সেই দ্যগুক-কর্তা পুরুষ যে অতীন্দ্রিয়দর্শী সর্বজ্ঞ—ইহা স্বীকার্য। উক্তস্থলে জগৎকর্তা সেই পরমেশ্বরের নিত্য-সর্বজ্ঞত্বই উক্তলক্ষণানুসারে “অধিকরণসিদ্ধান্ত”। কারণ পূর্বোক্তরূপ অহুমান প্রমাণের দ্বারা সৃষ্টির প্রথমে উৎপন্ন “দ্যগুক” নামক দ্রব্যে সর্ভকত্ব বা কর্তৃজগত্ব সিদ্ধ হইলে আহুযজ্ঞিক-রূপে সেই দ্যগুক-কর্তার নিত্যসর্বজ্ঞত্ব অবশ্যই সিদ্ধ হয়। নচেৎ কোন প্রমাণ দ্বারাই সেই দ্যগুকে কর্তৃ-জগত্ব সিদ্ধ

হইতে পারে না। সুতরাং পরমেশ্বরের নিত্যসর্বজ্ঞরূপ সিদ্ধান্ত উক্ত কর্তৃ-জ্ঞাত-রূপ সিদ্ধান্তের অধিকরণ বা আশ্রয় বলিয়া উহা “অধিকরণ-সিদ্ধান্ত” নামে কথিত হইয়াছে। এইরূপ আত্মা ইন্দ্রিয় হইতে ভিন্ন, ইহা সিদ্ধ করিতে গৌতম প্রথমে যে অনুমান প্রমাণ বলিয়াছেন, তদ্বারা আত্মাতে ইন্দ্রিয়ভিন্নত্ব সিদ্ধ করিতে হইলে আত্মবুদ্ধিরূপে ইন্দ্রিয়ের নানাত্বপ্রভৃতিও অবশ্য স্বীকার্য্য হয়। ভাষ্যকার সেই সমস্ত সিদ্ধান্তকেই ইহার উদাহরণরূপে উল্লেখ করিয়াছেন।

গৌতম পরে চতুর্থ প্রকার সিদ্ধান্তের লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—**অপরীক্ষিতা-ভ্যুপগমাৎ তদ্বিশেষ-পরীক্ষণমভ্যুপগমসিদ্ধান্তঃ** ॥ (১।১।৩১) ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাত্মসারে যে স্থলে প্রতিবাদী কোন পদার্থে তাঁহার অপরীক্ষিত ধর্ম্ম অর্থাৎ তাঁহার অসম্মত কোন ধর্ম্মের ‘অভ্যুপগম’ বা স্বীকার করিয়াই সেই পদার্থে তাঁহার অসম্মত অপর বিশেষ ধর্ম্মের পরীক্ষা করেন, সেই স্থলে প্রতিবাদীর স্বীকৃত সেই অপর সিদ্ধান্ত, তাঁহার পক্ষে **অভ্যুপগমসিদ্ধান্ত**। যেমন বাদী কোন মীমাংসক বলিলেন, ‘শব্দ—দ্রব্য পদার্থ ও নিত্য’। তখন প্রতিবাদী নৈয়ায়িক বাদীর সম্মত শব্দের দ্রব্যত্ব সিদ্ধান্তের পরীক্ষা না করিয়া অর্থাৎ সে বিষয়ে কোন বিচার না করিয়াই বলিলেন—আচ্ছা শব্দ দ্রব্য পদার্থ হউক, কিন্তু উহা নিত্য কি অনিত্য—ইহাই বিচার্য্য। উক্ত স্থলে নৈয়ায়িকের স্বীকৃত বাদীর সিদ্ধান্ত—তাঁহার পক্ষে পক্ষে **অভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত**। প্রতিবাদী নৈয়ায়িকের অভিসন্ধি এই যে—শব্দের দ্রব্যত্ব সিদ্ধান্ত মানিয়া লইয়াও নিত্যত্ব সিদ্ধান্তের খণ্ডন করিলে বাদীর ঐ প্রধান সিদ্ধান্তের ভঙ্গ হওয়ায় তিনি পরে আর শব্দের দ্রব্যত্ব সিদ্ধান্ত স্থাপনে প্রয়াস করিবেন না। ফলকথা, উক্ত রূপ উদ্দেশ্যে প্রতিবাদী বাদীর অভিমত কোন সিদ্ধান্ত বিশেষ মানিয়া লইয়া তাঁহার অন্য সিদ্ধান্তের খণ্ডন করিলে সেই স্থলে সেই স্বীকৃত সিদ্ধান্ত তাঁহার পক্ষে “অভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত” হয়। কিন্তু বাদীর পক্ষে তাহা “প্রতিতন্ত্র সিদ্ধান্ত”। “চরক-সংহিতার” “বিমানস্থানে” ও “অভ্যুপগমসিদ্ধান্ত” উক্তরূপেই ব্যাখ্যাত হইয়াছে।

কিন্তু “বার্ত্তিক” কার উদ্যোতকর প্রভৃতি ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, বাহা সূত্রের দ্বারা “অপরীক্ষিত” অর্থাৎ সূত্রে স্পষ্ট কথিত হয় তাই, তাহা স্বীকার করিয়া সূত্রকার সেই পদার্থের বিশেষ ধর্ম্মের পরীক্ষা করিলে সেই অপরীক্ষিত পদার্থকে বলে “অভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত”। যেমন গৌতম ইন্দ্রিয়-বিভাগ সূত্রে মনের উল্লেখ না করিলেও তিনি পরে মনের যে সমস্ত বিশেষ ধর্ম্মের পরীক্ষা করিয়াছেন, তদ্বারা

উাহার মতে মনও যে ইন্দ্রিয়-বিশেষ—ইহা বুঝা যায়। হুতরাং মনের ইন্দ্রিয়ত্ব—“অভ্যুপগম-সিদ্ধান্ত”। কিন্তু গোতমের পূর্বোক্ত “অপরীক্ষিতাভ্যুপগমাৎ”—ইত্যাদি সূত্রপাঠের দ্বারা ভাষ্যকারের ব্যাখ্যাই সরলভাবে বুঝা যায়। ভাষ্যকার পূর্বে প্রত্যক্ষলক্ষণ সূত্রের ভাষ্যে মনের ইন্দ্রিয়ত্ব সমর্থন করিতে গোতম কেন ইন্দ্রিয়ের মধ্যে মনের উল্লেখ করেন নাই, তাহার হেতুও বলিয়াছেন। ভাষ্যকারের মতে মনের ইন্দ্রিয়ত্ব—“সর্বতত্ত্বসিদ্ধান্ত”।

অবয়ব

“শ্রায়”দ্বারা সিদ্ধান্ত-নির্ণয়াদি কার্যে “অবয়ব” পদার্থের তত্ত্বজ্ঞান আবশ্যক। তাই মহর্ষি গোতম “সিদ্ধান্ত” পদার্থের পরেই “অবয়ব” পদার্থের উল্লেখ করিয়া পরে উহার বিভাগ করিতে বলিয়াছেন—

প্রতিজ্ঞা-হেতুদাহরণোপনয়-নিগমনান্যবয়বাঃ ॥ ১।১।৩২ ॥

(১) প্রতিজ্ঞা, (২) হেতু, (৩) উদাহরণ, (৪) উপনয় ও (৫) নিগমন—অবয়ব। অর্থাৎ উক্ত প্রতিজ্ঞাদি নামে শ্রায়বাক্যের পঞ্চ অবয়ব। এখানে বলা আবশ্যক যে, পূর্বোক্ত অহুমান প্রমাণ, ‘স্বার্থ’ ও ‘পরার্থ’ ভেদে দ্বিবিধ। নিজের তত্ত্ব-নিশ্চয়ার্থ যে অহুমান প্রমাণ, তাহাকে বলে—স্বার্থানুমান। আর অপরকে নিজমত বুঝাইবার উদ্দেশ্যে যে অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করা হয়, তাহাকে বলে—পরার্থানুমান। বিচার-স্থলে বাদী ও প্রতিবাদী নিজমত প্রতিপাদন করিতে যে অহুমান প্রমাণ প্রদর্শন করেন, সেই পরার্থানুমানও শ্রায় নামে কথিত হইয়াছে। কিন্তু সেই স্থলে বাদী ও প্রতিবাদী যে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চ বাক্য প্রয়োগ করেন, তাহাই পঞ্চাবয়ব শ্রায়। ভাষ্যকার উহাকেই বলিয়াছেন—‘পরম শ্রায়’।

“তাৎপর্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্র বলিয়াছেন যে—যেমন সাবয়ব দ্রব্যের সমস্ত অবয়ব মিলিত হইয়া সেই দ্রব্যের উৎপাদন ও ধারণ করে, তদ্রূপ, যথাক্রমে প্রতিজ্ঞা প্রভৃতি পঞ্চবাক্য মিলিত হইয়া শ্রায় নামক মহাবাক্যের নিষ্পাদন করিয়া বক্তার বিবক্ষিত বিশিষ্ট অর্থের প্রতিপাদন করে। তাই উক্ত প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চবাক্যে “অবয়ব” শব্দের গোঁণ প্রয়োগ হইয়াছে। অর্থাৎ ঐ সমস্ত বাক্য অবয়বের সদৃশ-একজ্ঞ “অবয়ব” নামে কথিত হইয়াছে। ফলকথা, যথাক্রমে উচ্চারিত পূর্বোক্ত

পঞ্চাবয়বরূপ বাক্যসমষ্টিই গ্রাম্য। আর সেই গ্রাম্য বাক্যের অন্তর্গত যে প্রতিজ্ঞাদি নামক খণ্ডবাক্য, তাহাই গ্রাম্যের অবয়ব। গঙ্গেশ উপাধ্যায় প্রভৃতি নব্য নৈয়ায়িকগণ ক্রমে উক্ত “গ্রাম্য” এবং “অবয়বে”র লক্ষণ-ব্যাখ্যায় বহু স্থান বিচার করিয়াছেন।

সর্বপ্রথম “অবয়বে”র নাম প্রতিজ্ঞা। মহর্ষি গোতম পরে উহার লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—

সাধ্য-নির্দেশঃ প্রতিজ্ঞা ॥ ১।১।৩৩॥

গ্রাম্য-সূত্রে “সাধ্য” শব্দের দ্বিবিধ অর্থে প্রয়োগ হইয়াছে। ভাষ্যকারও পরে বলিয়াছেন—“সাধ্যক দ্বিবিধং”। কোন ধর্ম্মীতে যে ধর্ম্মের অহুমানের উদ্দেশ্যে গ্রাম্য-প্রয়োগ হয়, সেই (১) অহুমেয় ধর্ম্মরূপ সাধ্য এবং (২) সেই ধর্ম্ম-বিশিষ্ট ধর্ম্ম-রূপ সাধ্য। যেমন শব্দে অনিত্যত্ব ধর্ম্মের অহুমান স্থলে শব্দে অহুমেয় অনিত্যত্ব—সাধ্যধর্ম্ম। আর সেই অনিত্যত্বরূপে শব্দ—সাধ্য ধর্ম্মী। এই সূত্রে “সাধ্য” শব্দের অর্থ সাধ্যধর্ম্মী। বাদী বা প্রতিবাদী ‘গ্রাম্য’-প্রয়োগ করিতে সর্বাণ্ডে যে বাক্যের দ্বারা সাধ্যধর্ম্মীর নির্দেশ করেন অর্থাৎ তাঁহাদিগের সাধনীয় ধর্ম্মবিশিষ্ট ধর্ম্মীর বোধক যে বাক্য, তাহার নাম প্রতিজ্ঞা। যেমন শব্দে অনিত্যত্ব স্থাপন করিতে নৈয়ায়িক প্রথমে প্রতিজ্ঞা বাক্য বলেন,—**শব্দোহনিত্যঃ**। (ভাষ্যকার “অনিত্যঃ শব্দঃ” এইরূপ প্রতিজ্ঞা বাক্য বলিয়াছেন।)

“প্রতিজ্ঞা”র পরে দ্বিতীয় অবয়বের নাম হেতু। উক্ত “হেতু” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে,—অহুমেয় ধর্ম্মের লিঙ্গ বা হেতুর হেতুত্ব-বোধক বাক্য। বাক্যরূপ সেই হেতুও দ্বিবিধ—(১) সাধর্ম্ম্য হেতু ও (২) বৈধর্ম্ম্য হেতু। মহর্ষি গোতম পরে যথাক্রমে উক্ত দ্বিবিধ ‘হেতু’র লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—

উদাহরণ-সাধর্ম্ম্য্যাৎ সাধ্য-সাধনং হেতুঃ ॥ ১।১।৩৪ ॥

তথা বৈধর্ম্ম্য্যাৎ ॥ ১।১।৩৫ ॥

উক্ত সূত্রে “উদাহরণ” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে, উদাহৃত পদার্থ অর্থাৎ দৃষ্টান্ত পদার্থ। যে পদার্থে অহুমানের লিঙ্গ বা হেতুতে অহুমেয় ধর্ম্মের ব্যাপ্তি-নিশ্চয় হয়, সেই পদার্থই অহুমান-স্থলে দৃষ্টান্ত পদার্থ। সেই দৃষ্টান্ত পদার্থও দ্বিবিধ—(১) সাধর্ম্ম্য দৃষ্টান্ত এবং (২) বৈধর্ম্ম্য-দৃষ্টান্ত। পরে উহাই যথাক্রমে **অহুয় দৃষ্টান্ত** এবং **ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত** নামে কথিত হইয়াছে। পূর্বোক্ত সাধ্য

ধর্মী ও দৃষ্টান্ত পদার্থের বাহা সমান ধর্ম, তাহাই প্রথম সূত্রে “উদাহরণ-সাধর্ম্য” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে। দ্বিতীয় সূত্রে “বৈধর্ম্য” শব্দের দ্বারা “উদাহরণে”ন্ অর্থাৎ ব্যতিরেক দৃষ্টান্তভূত পদার্থের বৈধর্ম্যই বুঝিতে হইবে। ‘অবয়ব-প্রকরণে’ উক্ত সূত্রে **হেতু** শব্দের দ্বারা দ্বিতীয় অবয়ব বাক্যরূপ হেতুই লক্ষ্যরূপে গৃহীত হইয়াছে। সূত্রেরাঃ **সাধ্য-সাধনঃ**—এই পদের দ্বারা সাধ্য-ধর্মের সাধনত্ব-বোধক বাক্যই বিবক্ষিত বুঝা যায়।

তাহা হইলে যথাক্রমে উক্ত দুই সূত্রের দ্বারা বুঝা যায় যে; অম্বয়দৃষ্টান্ত ও সাধ্য-ধর্মীর সমান ধর্মপ্রযুক্ত সেই সমানধর্মরূপ হেতুর সাধ্য-সাধনত্ব-বোধক যে বাক্য, তাহা (১) সাধর্ম্য হেতুবাক্য এবং ব্যতিরেক দৃষ্টান্তের বৈধর্ম্য প্রযুক্ত সেই বৈধর্ম্যরূপ হেতুর সাধ্য-সাধনত্ববোধক যে বাক্য, তাহা (২) বৈধর্ম্য হেতুবাক্য। যেমন পূর্বোক্ত **শব্দোহনিত্যঃ**—এই প্রতিজ্ঞাবাক্যের পরে নৈয়ায়িক, হেতু বাক্য বলেন—**উৎপত্তিমত্বাৎ**। নৈয়ায়িকের মতে বিদ্যমান শব্দেরই অভিব্যক্তি হয় না; কিন্তু অবিদ্যমান শব্দেরই উৎপত্তি হয়। সূত্রেরাঃ উক্তস্থলে নৈয়ায়িক “উৎপত্তিমত্বাৎ” এই বাক্যের দ্বারা প্রকাশ করেন যে, উৎপত্তিমত্ব অনিত্যত্বরূপ সাধ্যধর্মের সাধন। উক্ত উৎপত্তিমত্ব সাধ্যধর্মী শব্দ এবং ঘটাদি দৃষ্টান্ত পদার্থের সমান ধর্ম হওয়ায় তৎপ্রযুক্ত ঐরূপ বাক্য কথিত হয়। সূত্রেরাঃ উক্ত বাক্য **সাধর্ম্য হেতুবাক্য**। ভাষ্যকারের মতে পূর্বোক্ত স্থলে নৈয়ায়িক নিত্য আত্মাকে ব্যতিরেক দৃষ্টান্তরূপে গ্রহণ করিয়া বৈধর্ম্যোদাহরণ বাক্য বলিলে তখন উক্তরূপ হেতু বাক্যই “বৈধর্ম্যহেতু” হইবে। কিন্তু পরবর্ত্তী উদ্যোতকর প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ উক্ত মত গ্রহণ করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে যে স্থলে অম্বয়দৃষ্টান্ত সম্ভব না হওয়ায় কেবল ব্যতিরেক দৃষ্টান্তই গ্রহণ করিতে হয়, সেইরূপ স্থলীয় হেতুই ‘বৈধর্ম্যহেতু’ বা ব্যতিরেকী হেতু এবং সেই হেতু-বোধক বাক্যই ‘বৈধর্ম্যহেতু’ বাক্য। পরে ইহা ব্যক্ত হইবে।

হেতুর পরে তৃতীয় অবয়বের নাম—**উদাহরণ**। ‘উদাহরণে যেন বাক্যেন’ অর্থাৎ যে বাক্যের দ্বারা হেতু পদার্থ ও অনুমেয় ধর্মের ব্যাপ্যব্যাপকভাব সন্মুখ বোধিত হয়, এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে উক্ত **উদাহরণ** শব্দের অর্থ—উদাহরণ বাক্য। উক্ত উদাহরণ বাক্যও দ্বিবিধ—(১) ‘সাধ্যোদাহরণ’ ও (২) ‘বৈধর্ম্যো-

দাহরণ'। বহুবিধ গৌতম পরে যথাক্রমে উক্ত দ্বিবিধ উদাহরণের লক্ষণ-স্বত্ব বলিয়াছেন—

সাধ্য-সাধর্ম্ম্যাৎ তদ্ব্যবহারী দৃষ্টান্ত উদাহরণম্ ॥

তদ্বিপৰ্য্যয়াদ্ বা বিপরীতম্ ॥ ১।১।৩৬।৩৭ ॥

ফলিতার্থ এই যে, সাধ্যধর্ম্মীর সমান ধর্ম্মবস্তা প্রযুক্ত যে পদার্থে সেই সাধ্যধর্ম্ম বিद्यমান থাকে, সেই পদার্থকে বলে—সাধর্ম্ম্য-দৃষ্টান্ত বা **অন্বয়দৃষ্টান্ত**। তাদৃশ দৃষ্টান্তের বোধক বাক্য-বিশেষই 'সাধর্ম্ম্যোদাহরণ বাক্য'। যেমন পূর্বোক্ত স্থলে নৈয়ায়িক 'উৎপত্তিমত্বাৎ' এই হেতু বাক্যের পরে "যো য উৎপত্তিমান্ সোহনিত্যঃ, যথা—ঘটঃ" এইরূপ কোন বাক্য বলিলে তাহা হইবে—'**সাধর্ম্ম্যোদাহরণ** বাক্য'। (উহার আকার বিষয়েও মতভেদ আছে)। ভাষ্যকারের মতে পূর্বোক্ত স্থলে আত্মাদি ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত গ্রহণ করিয়া উদাহরণ বাক্য বলিলে, তাহা হইবে—'**বৈধর্ম্ম্যোদাহরণ** বাক্য'।

কিন্তু "বার্ত্তিক"কার উদ্যোগতকর বলিয়াছেন যে—যে স্থলে অন্বয়-দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করা যায় না, সেইরূপ স্থলেই ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত গ্রহণ করিয়া উদাহরণ বাক্য বলিলে উহা হইবে—'**বৈধর্ম্ম্যোদাহরণ** এবং সেই স্থলেই পূর্বকথিত হেতু হইবে—'**বৈধর্ম্ম্য** হেতু'। যেমন, "জীবচ্ছরীরং ন নিরাত্মকং, প্রাণাদিমত্বাৎ, যন্মৈবং তন্মৈবং যথা ঘটঃ"—এইরূপ গ্রন্থ-প্রয়োগস্থলে অন্বয়দৃষ্টান্ত-প্রদর্শন সম্ভব না হওয়ায় ব্যতিরেক দৃষ্টান্তই প্রদর্শিত হয়। কারণ, প্রতিবাদী (নৈরাত্ম্যবাদী) প্রাণাদি বিশিষ্ট কোন শরীরেই অতিরিক্ত আত্মা স্বীকার না করায়—যাহাতে প্রাণাদি আছে, তাহাতে অতিরিক্ত আত্মা আছে—ইহার দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করা যায় না। সুতরাং যাহা সাত্মক নহে—তাহাতে প্রাণাদি নাই, যথা ঘটাদি,—এইরূপে ব্যতিরেক দৃষ্টান্ত প্রদর্শন করিয়াই বাদী নৈয়ায়িক উক্তস্থলে প্রকাশ করেন যে, প্রাণাদিমত্বের অভাব সাত্মকত্বাভাবের (নিরাত্মকত্বের) ব্যাপক এবং নিরাত্মকত্ব তাহার ব্যাপ্য। কারণ, যে সমস্ত পদার্থ নিরাত্মক, (আত্মশূন্য), তাহাতে প্রাণাদি নাই। সুতরাং জীবিত ব্যক্তির শরীরমায়েই প্রাণাদি থাকায় উক্ত 'প্রাণাদিমত্ব'রূপ হেতুর দ্বারা তাহাতে নিরাত্মকত্বের অভাব (সাত্মকত্ব) অনুমান প্রমাণ-সিদ্ধ হয়। কারণ, যে যে স্থানে ব্যাপক পদার্থের অভাব থাকে, সেখানে তাহার ব্যাপ্য পদার্থের অভাব থাকে। ফলকথা, এইমতে উক্তস্থলে

ব্যতিরেক দৃষ্টান্তে ব্যতিরেক ব্যাপ্তি-নিশ্চয় জগুই উক্তরূপ অনুমিতি জন্মে এবং ঐরূপ স্থলেই হেতু ও উদাহরণ—‘ব্যতিরেকী’ নামে কথিত হয় এবং উক্তরূপ অনুমানকেই ‘ব্যতিরেকী’ অনুমান বলে। *

বস্তুতঃ মহর্ষি গৌতম দ্বিবিধ হেতু ও দ্বিবিধ উদাহরণের উল্লেখ করায় কেবল ব্যতিরেকী হেতুও যে তাঁহার সম্মত—ইহা বুঝা যায়। অনেকের মতে উক্ত হেতুর লক্ষণ-সূত্র দ্বারা অদ্বয় ব্যতিরেকী নামে তৃতীয় প্রকার হেতুও সূচিত হইয়াছে। বস্তুতঃ গৌতমের অনুমান সূত্রে ত্রিবিধ এই পদের দ্বারা প্রাচীন নৈয়ায়িক উদ্যোতকরও প্রথমে ‘অদ্বয়ী’, ‘ব্যতিরেকী’ ও ‘অদ্বয় ব্যতিরেকী’ এই ত্রিবিধ অনুমানের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। কিন্তু উহার লক্ষণ ও উদাহরণ বিষয়ে ক্রমে নানা মতভেদ হইয়াছে। “তত্ত্ব-চিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায়ের মতে কেবলাদ্বয়ী সাধ্যধর্মের সাধক অনুমান প্রমাণই কেবলাদ্বয়ী অনুমান। যে পদার্থের কুত্রাপি ব্যতিরেক (অভাব) নাই, অর্থাৎ যে পদার্থের সামান্যতাব অলীক, সেই পদার্থকে বলে কেবলাদ্বয়ী পদার্থ। যেমন পদার্থ মাট্রেই তাহার বাচক শব্দের বাচ্যত্ব ধর্ম থাকে। কুত্রাপি বাচ্যত্বের ব্যতিরেক অর্থাৎ সামান্যতাব না থাকায় উহা কেবলাদ্বয়ী পদার্থ। উক্তরূপ কেবলাদ্বয়ী পদার্থের সাধক যে অনুমান প্রমাণ, তাহাই কেবলাদ্বয়ী। কারণ উক্তরূপ সাধ্যধর্মের সম্বন্ধে অত্র পদার্থে কেবল অদ্বয়ব্যাপ্তিরই নিশ্চয় হইতে পারে। কেবল অদ্বয়দৃষ্টান্তে যে ব্যাপ্তির নিশ্চয় হয়, তাহার নাম অদ্বয়-ব্যাপ্তি। কিন্তু যে স্থলে অদ্বয়দৃষ্টান্ত সম্ভব না হওয়ায় কোন ব্যতিরেক দৃষ্টান্তে কেবলমাত্র ব্যতিরেক ব্যাপ্তির নিশ্চয় জগুই অনুমিতি

* “তত্ত্ব-চিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায় “পৃথিবী ইতরেভ্যা ভিত্ততে, গন্ধবদ্বাং” এইরূপ প্রয়োগে ‘কেবল ব্যতিরেকী, অনুমানের সমর্থন করিতে বহু শৃঙ্খল বিচার করিয়াছেন। কিন্তু তিনিও পরে উদ্যোতকরোক্ত “জীবচ্ছরীরং” ইত্যাদি প্রয়োগ গ্রহণ করিয়া বিচারপূর্বক উক্ত স্থলে ব্যতিরেকী অনুমানই সমর্থন করিয়াছেন। মীমাংসক সম্প্রদায়ের মতে সর্বত্রই অদ্বয় ব্যাপ্তির নিশ্চয়-জগুই অনুমিতি হওয়ায় অনুমানমাত্রই “অদ্বয়ী।” সুতরাং পূর্বোক্ত স্থলে “অর্ধাপত্তি” নামক পৃথক প্রমাণ জগুই উক্তরূপ বোধ জন্মে। (দ্বাদশ অধ্যায় দ্রষ্টব্য)। “বেদান্তপরিভাষা”কার ধর্মরাজ “কেবল ব্যতিরেকী” অনুমানের খণ্ডন করিতে পরে ইহাও বলিয়াছেন যে, যে ব্যক্তির ধূমে বহ্নির অদ্বয় ব্যাপ্তি-জ্ঞান হয় নাই, কিন্তু বহ্নির অভাবে ধূমভাবের ব্যাপ্তিজ্ঞান (ব্যতিরেক-ব্যাপ্তি-জ্ঞান) হইয়াছে,—সেই ব্যক্তির কোনস্থানে ধূম দর্শনের পরে যে, বহ্নির নিশ্চয়, তাহাও “অর্ধাপত্তি” প্রমাণের দ্বারা ই জন্মে। কিন্তু উক্তরূপ স্থলেও ‘পর্বতো বহিমান্,—এইরূপ নিশ্চয় যে, অনুমিতি—ইহাই অনুভব সিদ্ধ।

জন্মে, সেই স্থলে সেই ব্যাপ্তি-জ্ঞানরূপ অহুমান প্রমাণ এবং হেতু কেবল ব্যতিশেকী। ইহার উদাহরণ পূর্বে বলিয়াছি।

এইরূপ কোন স্থলে কোন হেতুতে দ্বিবিধ দৃষ্টান্তে দ্বিবিধ ব্যাপ্তিরই নিশ্চয় হইলে তজ্জ্ঞ যে অহুমিতি জন্মে, তাহার করণ যে ব্যাপ্তিজ্ঞান এবং সেই স্থলীয় যে হেতু, তাহার নাম **অবয়ব্য্যতিশেকী**। বাচস্পতি মিশ্রেরও ইহা সম্মত। কিন্তু উহা গোঁতমের সম্মত কিনা, সে বিষয়ে মতভেদ আছে। বাহুল্যভয়ে পূর্বোক্ত সকল সকল বিষয়ে নানানামতের আলোচনা এখানে সম্ভব নহে। মূল কথা স্মরণ করিতে হইবে—মহর্ষি গোঁতম **হেতু** ও **উদাহরণ** বাক্যকে দ্বিবিধ বলিয়াছেন।

উদাহরণের পরে চতুর্থ অবয়ব **উপনয়**। উদাহরণের দ্বিবিধবর্ণনাতঃ ‘উপনয়’ও দ্বিবিধ—(১) সাধ্বর্ষ্যোপনয় ও (২) বৈধ্বর্ষ্যোপনয়। মহর্ষি গোঁতম পরে উহার লক্ষণসূত্র বলিয়াছেন—

উদাহরণাপেক্ষস্তথোপসংহারে।

ন তথেন্তি বা সাধ্বর্ষ্যোপনয়ঃ ॥ ১।১।৩৮ ॥

অর্থাৎ সাধ্বর্ষ্যমীতে পূর্বোক্ত উদাহরণবাক্যানুসারী “তথা” এইরূপ অথবা “ন তথা” এইরূপ যে উপসংহার, (বাক্যবিশেষ) তাহা “উপনয়”। যেমন “শব্দোহনিত্যঃ, উপপত্তিধর্মকত্বাৎ” ইত্যাদি গ্রন্থ-প্রয়োগ-স্থলে নৈয়ায়িক যদি “যথা ঘটঃ” এইরূপ সাধ্বর্ষ্যোদাহরণ বাক্য বলেন, তাহা হইলে উহার পরে উপনয় বাক্য বলিবেন—“তথাচোৎপত্তিধর্মকঃ শব্দঃ”। উক্ত বাক্য হইবে—“সাধ্বর্ষ্যোপনয়”। উহার দ্বারা বুঝা যায়, শব্দও ঘটের গ্রন্থ উপপত্তিবিশিষ্ট। এইরূপ উক্ত স্থলে নৈয়ায়িক যদি “যথা আত্মা” এইরূপ ‘বৈধ্বর্ষ্যোদাহরণ’ বাক্য বলেন,— তাহা হইলে পরে “বৈধ্বর্ষ্যোপনয়” বাক্য বলিবেন,—“নচ তথাহুৎপত্তিধর্মকঃ শব্দঃ”। উক্ত বাক্যের দ্বারা বুঝা যায় যে, শব্দ, আত্মার গ্রন্থ অহুৎপত্তিধর্ম-বিশিষ্ট নহে। কোন মতে পূর্বোক্ত স্থলে “তথাচায়ং” এইরূপ বাক্যও উপনয় বাক্য হইতে পারে। উপনয় বাক্যের আকার বিষয়ে আরও অনেক মতভেদ আছে। নবমমতে উপনয় বাক্যে “তথা” শব্দের প্রয়োগ অবশ্য কর্তব্য নহে।

উপনিষদের পরে পঞ্চম অবয়ব নিগমন। গোতম পরে ইহার লক্ষণ বলিয়াছেন—

হেতুপদেশাৎ প্রতিজ্ঞায়াঃ পুনর্বচনং নিগমনং ॥ ১।১।৩৯ ॥

ভাষ্যকারের ব্যাখ্যামুসারে প্রতিজ্ঞা বাক্যের পরে যে হেতুবাক্য কথিত হয়, তাহার উল্লেখ পূর্বক সেই প্রতিজ্ঞা বাক্যের যে পুনর্বচন, তাহা নিগমন। পূর্বোক্ত স্থলে ভাষ্যকার “অনিত্যঃ শব্দ”—এইরূপ প্রতিজ্ঞা বাক্যের প্রয়োগ করায় তিনি পরে “তস্মাদ্ভূতপত্তিধর্মকত্বাদ-নিত্যঃ শব্দঃ”, এইরূপ নিগমন বাক্যের উল্লেখ করিয়াছেন এবং তিনি গোতমের উক্ত সূত্রে—“হেতুপদেশাৎ” এই বাক্যামুসারে “নিগমন” বাক্যে “তস্মাদ্ভূতপত্তিধর্মকত্বাদ্ভূতঃ”—এই পদের পরে পূর্বোক্ত “উৎপত্তিধর্মকত্বাদ্ভূতঃ” এই হেতু বাক্যেরও উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু পরবর্তী নব্য নৈয়ায়িকগণ কেবল “তস্মাদ্ভূতপত্তিধর্মকত্বাদ্ভূতঃ” এই পদের দ্বারাই পূর্বোক্ত হেতু পদার্থের উল্লেখ পূর্বক নিগমন বাক্য বলিয়াছেন। হেতু বাক্য, উদাহরণ বাক্য ও উপনয় বাক্য দ্বিবিধ হইলেও শেবোক্ত নিগমনবাক্য সর্বত্রই একরূপ। কারণ, সাধর্ম্যাহেতুই হউক, অথবা বৈধর্ম্যাহেতুই হউক তাহার উল্লেখ পূর্বক পুনর্বচন প্রতিজ্ঞা বাক্য বলিলে সেই নিগমন বাক্যের প্রকার ভেদ হইতে পারে না। কিন্তু ভাসবর্ষজ (“শ্রায়সার” গ্রন্থে) নিগমন বাক্যকেও দ্বিবিধ বলিয়াছেন।

পঞ্চাবয়বের প্রয়োজন

অবয়বের সংখ্যাবিষয়ে নানা মতভেদ আছে।* ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন প্রভৃতি গোতমোক্ত পঞ্চাবয়বের, প্রয়োজন-বর্ণনে যে সমস্ত কথা বলিয়াছেন, তাহার তাৎপর্য এই যে, সর্বত্রই প্রতিজ্ঞা বাক্য না বলিলে শ্রায়-প্রয়োগ হইতেই পারে না। কারণ, প্রথমে বাদীর সাধ্য ধর্ম কি, ইহা ব্যক্ত না করিলে হেতু

* মীমাংসক সম্প্রদায়ের মতে প্রতিজ্ঞাদি অবয়বত্রয়, অথবা উদাহরণাদি অবয়বত্রয়ই প্রযোজ্য। পঞ্চাবয়ব-প্রয়োগ অনাবশ্যক। বৌদ্ধ সম্প্রদায় ‘উদাহরণ’ ও ‘উপনয়’—এই অবয়বদ্বয়বাদী, ইহাই প্রসিদ্ধ। কিন্তু পরে বৌদ্ধাচার্য্য রত্নাকরশান্তি “অন্তর্যাপ্তি-সমর্থন” নামক গ্রন্থে জৈন সম্প্রদায়ের শ্রায় “অন্তর্যাপ্তি” সমর্থন করিয়া উদাহরণ বাক্যেরও অনাবশ্যকতা সমর্থন করেন। অবয়বের সংখ্যা বিষয়ে নানা মতভেদের সমালোচনা বৎসলপাদিত শ্রায় দর্শনের দ্বিতীয় সংস্করণের প্রথম খণ্ডে ২০০-২৫ পৃষ্ঠায় দৃষ্টব্য।

বাক্যাদ্বিধি প্রয়োগ সংগত হয় না। বাদী প্রথমে প্রতিজ্ঞা বাক্যের দ্বারা তাঁহার সাধ্য ধর্মের প্রকাশ করিলেই সেই সাধ্য ধর্মের সাধন কি? এইরূপ প্রশ্নাত্মসারেই হেতু বাক্যের প্রয়োগ হয়। উদাহরণ বাক্য অথবা উপনয় বাক্যের দ্বারা কোন পদার্থে সাধ্য ধর্মের সাধনত্বরূপ হেতু বঝা যায় না। সুতরাং তাহা বুঝাইবার জন্য ‘প্রতিজ্ঞা’ বাক্যের পরেই পঞ্চমী বিভক্ত্যন্ত ‘হেতু’ বাক্যের প্রয়োগ কর্তব্য। পরে সেই হেতু পদার্থ যে, বাদীর পূর্বকথিত সেই সাধ্য ধর্মের ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট, ইহা বুঝাইবার জন্য ‘উদাহরণ’ বাক্যের প্রয়োগ কর্তব্য। কারণ, সেই ব্যাপ্তি সম্বন্ধের বোধ ব্যতীত সেই হেতুর দ্বারা সেই সাধ্য ধর্মের অহুমিতি হইতে পারে না। অতএব উদাহরণ বাক্য অবশ্য বক্তব্য।

কিন্তু যে ধর্মীতে কোন ধর্মের অহুমিতি হইবে, সেই ধর্মীতে সেই সাধ্য-ধর্মের ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট সেই হেতু পদার্থ আছে, এইরূপ যে নিশ্চয়াত্মক জ্ঞান, (যাহা “লিঙ্গ-পরামর্শ” নামে কথিত হইয়াছে) তাহা অহুমিতির অব্যবহিত পূর্বে আবশ্যক। নচেৎ সেই অহুমিতি জন্মিতে পারে না। সুতরাং বাদী তাঁহার প্রতিবাদী অথবা মধ্যস্থ ব্যক্তিদিগের উক্তরূপ অহুমিতির চরমকারণ উক্ত রূপ জ্ঞান (লিঙ্গ-পরামর্শ) জন্মাইবার জন্য পরে পূর্বোক্ত রূপ উপনয় বাক্য অবশ্যই বলিবেন। সর্বশেষে বাদী তাহার পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞাদি চারিটা বাক্যের পরস্পর সাকাজ্জতা বুঝাইবার জন্য পূর্বোক্তরূপ নিগমন বাক্যও অবশ্যই বলিবেন। কারণ, ঐ চারিটা বাক্য যে পরস্পরসম্বন্ধ বিশিষ্ট বা সাকাজ্জ, ইহা না বুঝিলে উহার দ্বারা বাদীর প্রতিপাত্ত অর্থ বুঝা যায় না। ভাষ্যকার “নিগমন” শব্দের ব্যুৎপত্তি প্রকাশ করিতেও বলিয়াছেন—“নিগম্যন্তেনেন প্রতিজ্ঞা-হেতুদাহরণো-পনয়া একত্রেতি নিগমনং”। অর্থাৎ যে বাক্যের দ্বারা পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞা, হেতু, উদাহরণ ও উপনয় এই চারিটা বাক্য একই প্রতিপাত্ত অর্থে পরস্পর-সম্বন্ধ-বিশিষ্ট, ইহা বোধিত হয়, তাহা নিগমন। ভাষ্যকার পরে “নিগমন” বাক্যের অর্থ বিশেষ প্রয়োজনও বলিয়াছেন।

রামানুজ সম্প্রদায়ের বৈষ্ণববৈদান্তিক শ্রীনিবাস দাস “যত্তীত্নমত-দীপিকা” গ্রন্থে বলিয়াছেন যে, আমাদের মতে “অবয়বে”র প্রয়োগ বিষয়ে কোন নিয়ম নাই। কোন স্থলে পঞ্চাবয়ব, কোন স্থলে অবয়ব-ত্রয় এবং কোন স্থলে অবয়ব-দ্বয়ই প্রযোজ্য। তীক্ষ্ণ-বুদ্ধি ব্যক্তিগণ “উদাহরণ” ও “উপনয়” এই দুইটি মাতি

অবয়ব-প্রয়োগ করিলেই বাদীর বক্তব্য বুঝিতে পারেন। সুতরাং তাঁহাদিগের নিকটে উক্ত অবয়বদ্বয়ই প্রযোজ্য। মধ্যমবুদ্ধি ব্যক্তিদিগের নিকটে পরে নিগমন বাক্যও প্রযোজ্য। কিন্তু কোমল বুদ্ধি ব্যক্তিদিগের নিকটে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বই প্রযোজ্য। জৈন দার্শনিক সম্প্রদায়ও পরে এইরূপ কথা বলিলেও তাঁহাদিগের মতে সর্বত্র “প্রতিজ্ঞা” ও “হেতু” এই অবয়বদ্বয়ই প্রযোজ্য।

কিন্তু এই মতে বক্তব্য এই যে, জিগীষা-মূলক “জল্প” ও “বিতণ্ডা” নামক ‘কথা’র বাদী কখনই পূর্বে প্রতিবাদী ও মধ্যস্থগণের বুদ্ধির তারতম্য নিশ্চয় করিয়া তদনুসারে বাক্য-প্রয়োগ করিতে পারেন না। সুতরাং জিগীষা মূলক বিচারস্থলে বাদী ও প্রতিবাদীর বাক্য-সংক্ষেপ কখনই উচিত নহে। কারণ, তাহাতে তাঁহাদিগের অনেক “নিগ্রহ-স্থান” সম্ভব হওয়ায় পরাজয়ের আশঙ্কা আছে। পরন্তু “উদাহরণ” বাক্য ও “উপনয়” বাক্যে বাদী বা প্রতিবাদীর অভিমত সেই ধর্ম্মীতে তাহাদিগের সাধ্যধর্ম্মের বোধক কোন শব্দ-প্রয়োগ না হওয়ায় কেবল ঐ দুইটি বাক্যের দ্বারা তাঁহাদিগের সাধ্য ধর্ম্ম বুঝাও যায় না। তাই মীমাংসক সম্প্রদায়ও পঞ্চাস্তরে উদাহরণ ও উপনয় বাক্যের পরে নিগমন বাক্যকে তৃতীয় অবয়ব রূপে স্বীকার করিয়াছেন। কিন্তু তাঁহাদিগের মতেও দ্বিতীয় পক্ষে হেতু বাক্যের প্রয়োগ না করিয়া সর্বত্রই উদাহরণ বাক্যপ্রয়োগে কোন সংগতি নাই। কারণ, প্রথমে হেতুবাক্য দ্বারা হেতু পদার্থ কথিত হইলে পরে মধ্যস্থের প্রশ্নানুসারেই সেই হেতু পদার্থে সাধ্য ধর্ম্মের ব্যাপ্তি-প্রদর্শনের জন্যই উদাহরণ বাক্য বক্তব্য। আর সর্বত্রই প্রতিজ্ঞা না বলিলে হেতু বাক্যের প্রয়োগও সংগতই হয় না।

পরন্তু যাহারা স্থলবিশেষে পঞ্চাবয়বের প্রয়োগ কর্তব্য বলিয়াছেন, তাঁহারাও “পঞ্চাবয়বাদ” গ্রহণ করেন। “শ্রায়-সারে” ভাস্করীজ্ঞ এবং প্রাচীন বয়বেরই উল্লেখ করিয়াছেন। “চরক-সংহিতার” গাভ্রমোক্ত পঞ্চাবয়বই উদাহরণের সহিত কথিত ক্ত পঞ্চাবয়বই কথিত হইয়াছে। * মহাভারতের

সভাপর্কেও নারদের গুণ-বর্ণনায় কথিত হইয়াছে—“পঞ্চাবয়ব-যুক্তস্ত বাক্যস্ত গুণদোষবিৎ।” (৫।৫)। সুতরাং উক্ত পঞ্চাবয়বাদই যে, বহু সম্মত সুপ্রাচীন মত, এ বিষয়ে সংশয় নাই।

তর্ক

প্রাচীনকাল হইতেই “তর্ক” শব্দের নানা অর্থে প্রয়োগ হইতেছে। কিন্তু গৌতমোক্ত যে, তর্ক পদার্থ, তাহা প্রমাণের সহকারী জ্ঞানবিশেষ। প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বরূপ ত্রায়-প্রয়োগের দ্বারা তত্ত্ব-নির্ণয়াদি করিতে ঐ তর্ক আবশ্যক হওয়ায় মহর্ষি গৌতম “অবয়ব” পদার্থের পরেই ঐ ‘তর্ক’ পদার্থের উল্লেখ করিয়া পরে উহার লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—

অবিজ্ঞাততত্ত্বে হর্থে কারণোপপত্তিত

স্তত্ত্ব জ্ঞানার্থ মূহস্তর্কঃ ॥ ১।১।৪০ ॥

ভাষ্যকার বাখ্যা করিয়াছেন যে, যে পদার্থের তত্ত্ব-নিশ্চয় জন্মে নাই, তাহার তত্ত্ব-নিশ্চয়ার্থ সেই তত্ত্ব-নিশ্চয়ের কারণ যে প্রমাণ, তাহার উপপত্তি-প্রযুক্ত সেই পদার্থে যে উহ, তাহা “তর্ক”। অর্থাৎ সন্নিহমান ধর্ম-দ্বয়ের মধ্যে এই বিষয়েই প্রমাণ সম্ভব হয়, এইরূপ যে উহ অর্থাৎ মানস-জ্ঞান বিশেষ, তাহার নাম তর্ক। উহা কোন প্রমাণ নহে, এবং প্রমাণের ফল তত্ত্ব নিশ্চয়ও নহে, কিন্তু প্রমাণের সহকারী জ্ঞানবিশেষ।

ভাষ্যকার ইহার উদাহরণ প্রদর্শন করিয়াছেন যে, কোন বিশেষ কারণে আত্মার নিত্যত্ববিষয়ে সংশয় জন্মিলে তখন আত্মার নিত্যত্বসাধক যে প্রমাণ, তাহা তদ্বিষয়ে প্রবৃত্ত হইতে পারে না। কিন্তু পরে তত্ত্ব জিজ্ঞাসা বশতঃ মনের দ্বারা এইরূপ তর্ক জন্মে যে, যদি জীবের দেহোৎপত্তিকালে অভিনব আত্মারই উৎপত্তি হয়, তাহা হইলে আত্মার সংসার এবং মোক্ষ হইতে পারে না। কারণ, আত্মার পূর্বকৃত কর্মফলব্যতীত তাহার বিচিত্র জন্ম বা সংসার সম্ভব হইতে পারে না এবং আত্মার উৎপত্তি স্বীকার করিলে কোন কালে তাহার বিনাশও স্বীকার্য হওয়ায় তাহার মুক্তি বলা যায় না। অতএব আত্মার উৎপত্তি বিনাশ শূন্যরূপ নিত্যত্ব বিষয়েই প্রমাণ প্রবৃত্ত হইতে পারে। উক্তরূপ তর্কের ফলে তখন আত্মার নিত্যত্ববিষয়ে সংশয় নিবৃত্ত হওয়ায় আত্মার নিত্যত্ব সাধক সেই প্রমাণই নিজ বিষয়ে প্রবৃত্ত হইয়া

আজ্ঞার নিত্য স্বরূপ তত্ত্ব-নিশ্চয় জন্মায়। পূর্বোক্তরূপ তর্ক ঐ প্রমাণকে অনুগ্রহ করায় তত্ত্ব-নিশ্চয়কার্যে উহার সহকারী হইয়া থাকে। তর্ক প্রমাণকে অনুগ্রহ করে—ইহার অর্থ এই যে, তর্ক, প্রমাণের বিষয়ে সংশয় নিবৃত্ত করিয়া প্রমাণকে সেই বিষয়ে প্রবৃত্ত করে। ভাষ্যকারের অত্র কথার দ্বারাও তাঁহার মত বুঝা যায় যে, এই বিষয়েই এইরূপে প্রমাণ প্রবৃত্ত হইতে পারে, এইরূপ সম্ভাবনাত্মক জ্ঞানই তর্ক।*

প্রাচীনকাল হইতেই উক্ত “তর্ক” পদার্থের স্বরূপ বিষয়ে নানা মতভেদ হইয়াছে, ইহা উদ্যোতকরের বিচারের দ্বারাও বুঝিতে পারা যায়। কোন মতে উহা সংশয়াত্মক জ্ঞান-বিশেষ এবং কোন মতে উহা নির্ণয়-বিশেষ। কোন মতে উহা পৃথক্ প্রমাণ। কিন্তু কোন মতে উহা অসম্ভব প্রমাণেরই অন্তর্গত। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য্য প্রশস্তপাদ ‘তর্ক’ বা ‘উহ’ নামে কোন পৃথক্ জ্ঞানের উল্লেখ না করায় “গ্রায়কন্দলী”কার শ্রীধর ভট্ট বিচার পূর্বক পরে ঐরূপ কথাই বলিয়াছেন। কিন্তু “গ্রায়বাস্তিকে” উদ্যোতকর বিভিন্ন মতের প্রতিবাদ করিয়া বলিয়াছেন যে, ‘এই পদার্থ, এইরূপই হইতে পারে’—এইরূপ সম্ভাবনাত্মক জ্ঞান বিশেষই তর্ক। উহা সংশয়ও নহে, নির্ণয়ও নহে। তাই মহর্ষি গোতম ষোড়শ পদার্থের মধ্যে তর্কের পৃথক্ উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু পরে উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণ সংশয়ভিন্ন “সম্ভাবনা” নামে কোন জ্ঞান স্বীকার করেন নাই। তাঁহাদিগের মতে ‘সম্ভাবনা’ নামক জ্ঞানও সংশয় বিশেষ। কিন্তু পূর্বোক্ত তর্করূপ জ্ঞানের পরে মনের দ্বারা উহার সংশয়ত্বরূপে বোধ হয় না। সুতরাং ‘তর্ক’ সংশয়াত্মক জ্ঞান নহে।

তবে উহা কিরূপ জ্ঞান? তর্কের স্বরূপ কি? “তাৎপর্য্যপরিণুক্তি” গ্রন্থে উদয়নাচার্য্য বলিয়াছেন—“তত্ত্ব চ স্বরূপ মনিষ্টপ্রসঙ্গ ইতি।” অর্থাৎ অনিষ্ট পদার্থের যে প্রসঙ্গ বা আপত্তি, তাহাকে বলে তর্ক। উক্ত মতানুসারেই “তর্কিকরক্ষা”কার বরদরাজ বলিয়াছেন—

“তর্কোহনিষ্ট-প্রসঙ্গঃ স্ম। দনিষ্টঃ দ্বিবিধঃ স্মৃতঃ।

প্রামাণিক-পরিত্যাগ স্তথেষতর-পরিগ্রহঃ ॥”

* “ভগবদ্গীতা”র “মন্তঃ স্মৃতিজ্ঞান মপোহনঞ্চ” (১৫।১৫) এই বাক্যে “অপোহন” শব্দের দ্বারা ভাষ্যকার রামানুজ গোতমোক্ত তর্কে গ্রহণ করিয়াছেন এবং “উহন” ও “উহ”-যে, উহারই নামান্তর, ইহা বলিয়া তিনি বাৎস্তায়নের মতানুসারেই উহার স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“উহোনাম ইদং

অর্থাৎ অনিষ্টের আপত্তিকে “তর্ক” বলে। সেই অনিষ্ট দ্বিবিধ। প্রমাণ-সিদ্ধ পদার্থের পরিত্যাগ এবং অপ্রামাণিক পদার্থের স্বীকার। যেমন কেহ বলিলেন—
জলপান পিপাসার নিবর্তক নহে। উক্তস্থলে জলপানের পিপাসার নিবর্তকত্ব
যাহা সর্বসম্মত প্রমাণ-সিদ্ধ পদার্থ, তাহার পরিত্যাগ বা অপলাপ প্রথম প্রকার
অনিষ্ট, উক্ত অনিষ্টের যে আপত্তি, তাহা তর্ক। এবং কেহ বলিলেন—জল-
পান অন্তর্দাহ জন্মায়। উক্তস্থলে জল-পানের অন্তর্দাহ-জনকত্ব অপ্রামাণিক
পদার্থ হওয়ায় উহা দ্বিতীয় প্রকার অনিষ্ট। ঐরূপ অনিষ্ট পদার্থের আপত্তি ও
তর্ক। এইরূপ সর্বত্রই পূর্বোক্ত যে কোন অনিষ্ট পদার্থের আপত্তিরূপ মানস
জ্ঞানই তর্ক পদার্থ।

পরবর্তী নব্যনৈয়ায়িকগণ উক্ত সিদ্ধান্তানুসারে আরও সূক্ষ্মবিচার করিয়া
বিশদভাবে তর্কের স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন। তদনুসারে বৃত্তিকার বিশ্বনাথ
গৌতমের উক্তসূত্রে “কারণ” শব্দের দ্বারা ব্যাপ্যপদার্থ এবং “উপপত্তি” শব্দের
দ্বারা আরোপ অর্থ গ্রহণ করিয়া গৌতমোক্ত তর্কের স্বরূপ ব্যাখ্যা করিয়াছেন
যে, যেখানে ব্যাপক পদার্থ নাই, ইহা নির্ণীত বা সর্ব-সম্মত, সেখানে ব্যাপ্য
পদার্থের আরোপপ্রযুক্ত সেই ব্যাপক পদার্থের আরোপ রূপ যে উহা বা আপত্তি,
তাহাকে বলে, তর্ক। যেমন ধূম বহির ব্যাপ্য পদার্থ, বহি তাহার ব্যাপক
পদার্থ। ব্যাপ্য পদার্থ যেখানে থাকে, সেখানে তাহার ব্যাপক পদার্থ অবগুই
থাকিবে, নচেৎ তাহাকে ব্যাপক পদার্থ বলা যায় না। সুতরাং কোন স্থানে
ব্যাপ্য পদার্থটি আছে বলিলে তাহার আরোপ-প্রযুক্ত তাহার ব্যাপক পদার্থটির
আরোপরূপ আপত্তি হয়। কিন্তু যেখানে সেই ব্যাপক পদার্থটি বিद्यমানই আছে,
সেখানে তাহার আপত্তি, তর্ক নহে। উহাকে বলে “ইষ্টাপত্তি”। যেমন
পাকশালায় যখন ধূম ও বহি উভয়ই থাকে, তখন সেখানে বহির আপত্তি ইষ্টাপত্তি,
উহা “তর্ক” নহে। কিন্তু যেখানে ধূমও নাই, বহিও নাই, সেখানে কেহ ধূম
আছে বলিলে বহির আপত্তি, “তর্ক” হইবে।

পূর্বোক্ত লক্ষণাক্রান্ত আপত্তিরূপ তর্ক মনের দ্বারাই জন্মে, উহা মানস

প্রমাণমিথঃ প্রবর্তিতুর্মহতীতি প্রমাণ-প্রবৃত্ত্যর্হতাপ্রযোজক সামগ্র্যাদিনিরূপণজন্তং প্রমাণানুগ্রাহকং
জ্ঞান।” “স্তায়-পরিণুক্তি” গ্রন্থে বৈষ্ণব নাথও পাতমোক্ত “তর্ক” পদার্থের ব্যাখ্যায় রামানুজের ঐ
ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়াছেন।

প্রত্যক্ষ রূপ জ্ঞান। আমরা কত সময়ে নীরবে কত বিষয়ে মনের দ্বারাই ঐরূপ তর্ক করি, এবং প্রয়োজন হইলে বাক্যের দ্বারা তাহা প্রকাশ করি। কিন্তু সেই বাক্য তর্ক নহে, পূর্বোক্ত লক্ষণাক্রান্ত মানস প্রত্যক্ষ রূপ আপত্তিই তর্ক। * উহা ভ্রম জ্ঞান হইলেও উহার সাহায্যে পরে প্রমাণের দ্বারা তত্ত্ব-নিশ্চয় জন্মে ও জন্মিতে পারে। কিরূপে তাহা জন্মে, তাহাও এখানে সংক্ষেপে বলিতেছি। কিন্তু তাহা বুঝিতে হইলে প্রথমে বুঝা আবশ্যক যে, সর্বত্রই তর্কস্থলে যে বাপ্য পদার্থটির আরোপ করিয়া তাহার ব্যাপক পদার্থের আপত্তি করা হয়, সেই বাপ্য পদার্থটি হয়, আপাদক এবং তাহার ব্যাপক সেই পদার্থটি হয়, অ্যাপাত্ত। কারণ যে, পদার্থের আপত্তি করা হয়, তাহাকে বলে, **আপাত্ত** এবং যে পদার্থের আরোপ-প্রযুক্ত সেই আপত্তি হয়, তাহাকে বলে, **আপাদক**। যেমন যদি ধূম থাকে, তবে বহি থাকুক? এইরূপে কোনস্থানে ধূমের আরোপ-প্রযুক্ত বহির আপত্তি করিলে সেখানে বহি হইবে—আপাত্ত এবং ধূম হইবে—আপাদক। আপাদক পদার্থটি হইবে—আপাত্ত পদার্থের বাপ্য পদার্থ, সুতরাং আপাত্ত পদার্থটি হইবে—তাহার ব্যাপক পদার্থ। যেখানে বাপ্য পদার্থ থাকে, সেখানে তাহার ব্যাপক পদার্থ অবশ্যই থাকে। সুতরাং সেই ব্যাপক পদার্থ না থাকিলে সেখানে তাহার ব্যাপ্য পদার্থও থাকে না।

ফলকথা, যে যে স্থানে ব্যাপক পদার্থের অভাব থাকে, সেখানে, তাহার ব্যাপ্য পদার্থেরও অভাব থাকায় ব্যাপক পদার্থের অভাবে ব্যাপ্য পদার্থের অভাবের ব্যাপ্তি আছে। পূর্বোক্তস্থলে উক্তরূপ তর্ক সেই ব্যাপ্তির স্মরণ জন্মাইয়া সেখানে (জলং, ধূমাতাবদ্, বহ্যভাবাৎ এইরূপে) জলে ধূমাতাবের সাধক অনুমান প্রমান উপস্থিত করে। সুতরাং পূর্বোক্তরূপ তর্ক সেখানে জলে ধূমাতাবরূপ তত্ত্ব-নির্ণয়ে সহায় হইয়া থাকে। উক্তস্থলে আপাদক ধূম পদার্থে

* বাহ্য আরোপাত্মক জ্ঞান, তাহা ভ্রমজ্ঞানই হয়। ভ্রমেরই অপর নাম আরোপ। ঐ ভ্রমজ্ঞান আহাৰ্য্য ও অনাহাৰ্য্য নামে দ্বিবিধ বলিয়া স্বীকৃত হইয়াছে। “আহাৰ্য্য” শব্দের অর্থ কৃত্রিম। ভ্রমের বাধক নিশ্চয় সন্দেহে ইচ্ছা পূর্বক যে আরোপ করা হয়, তাহাকে বলে, “আহাৰ্য্য” ভ্রম। যেমন জলে ধূম ও বহি উভয়ই নাই, ইহা নিশ্চয় থাকিলেও যদি জলে ধূম থাকে, তবে বহি থাকুক? এইরূপে জলে ধূম ও বহির যে সন্দেহাকৃত আরোপ, তাহা আহাৰ্য্য ভ্রম। সুতরাং উক্ত রূপ তর্ক ভ্রমাত্মক নিশ্চয়রূপ জ্ঞান এবং উহা মানস প্রত্যক্ষরূপ জ্ঞান। বৃত্তিকার বিশ্বনাথও লিখিয়াছেন—
—“উদ্ভবক মানসত্ব-ব্যাপো জাতিবিশেষঃ।

আপাত্ত বহি পদার্থের যে ব্যাপ্তি আছে, তাহাই ঐ তর্কের মূল ব্যাপ্তি। উহা না থাকিলে উক্তরূপ আপত্তি কখনই তর্ক হইতে পারে না। তাই আপাদক পদার্থে আপাত্ত পদার্থের যে ব্যাপ্তি, তাহাই তর্কের প্রথম অঙ্গ। তর্কের আরও চারটি অঙ্গ আছে। সেই পঞ্চাঙ্গ-সম্পন্ন তর্কই প্রকৃত তর্ক। সুতরাং উহাই প্রমাণ দ্বারা তত্ত্ব-নিশ্চয়ে প্রমানের সহায় হইয়া থাকে। তাই বরদরাজ বলিয়াছেন—“অঙ্গপঞ্চকসম্পন্ন স্তম্ভ-জ্ঞানায় কল্পতে”। পঞ্চাঙ্গের মধ্যে যে কোনও অঙ্গহীন হইলেও তাহা তর্ক হইবে না—তাহাকে বলে, তর্কভাঙ্গ।* সুতরাং কোন তর্ক উপস্থিত হইলে উহা তর্ক বা তর্কভাঙ্গ, তাহাও বিচার করিয়া বুঝিতে হইবে। তর্কের যে সমস্ত দোষ কথিত হইয়াছে, তাহাও বুঝিতে হইবে। সুতরাং কাহারও কোনও তর্ককে কুতর্ক বলিতে হইলেও কেন তাহা কুতর্ক, তাহাতে তর্কের কোন অঙ্গ নাই, এবং কি দোষ আছে, তাহা বিচার করিয়া বলিতে হইবে।

তর্কের প্রকারভেদ

নানাস্থলে নানারূপে পূর্বোক্ত আপত্তিরূপ তর্ক উপস্থিত হয়। মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য “আত্ম-তত্ত্ববিবেক” গ্রন্থে উক্ত তর্কপদার্থকে (১) “আত্মাশ্রয়” (২) “ইতরেতরাশ্রয়” (৩) “চক্রক” (৪) “অনবস্থা” ও (৫) “অনিষ্ট-প্রসঙ্গ” নামে পঞ্চবিধ বলিয়াছেন। তদনুসারে “তार्কিকরক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজও বলিয়াছেন—“আত্মাশ্রয়াদি-ভেদেন তর্কঃ পঞ্চবিধঃ স্মৃতঃ।” শেষোক্ত পঞ্চম প্রকার তর্ক “বাধিতার্থ-প্রসঙ্গ” নামেও কথিত হইয়াছে। “প্রসঙ্গ” শব্দের অর্থ আপত্তি। যে পদার্থ প্রমাণ-বাধিত হওয়ায় অনিষ্ট অর্থাৎ অস্বীকৃত, এমন পদার্থের আপত্তিই “বাধিতার্থ-প্রসঙ্গ”। যদিও পূর্বোক্ত আত্মাশ্রয়াদি চতুর্বিধ তর্ক ও “বাধিতার্থ-

* “তार्কিকরক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজ বলিয়াছেন—“ব্যাপ্তিস্তর্কীঃপ্রতিহতি রবসানং বিপর্য্যয়ে। অনিষ্টাননুকুলত্বে ইতি তর্কাজ-পঞ্চকং”। অঙ্গাঙ্গতম-বৈকল্যে তর্কস্থাতাসত্য ভবেৎ।” অর্থাৎ (১) আপাদক পদার্থে আপাত্ত পদার্থের ব্যাপ্তি, (২) সেই তর্কের ব্যাঘাতক অপর প্রতিকূল তর্কের দ্বারা অপ্রতিঘাত, (৩) বিপর্য্যয়ে অর্থাৎ আপাত্ত পদার্থের অভাবে পর্য্যবসান, (৪) আপাত্ত পদার্থের অনিষ্ট এবং (৫) সেই আপত্তির অননুকূলত্ব অর্থাৎ প্রতিপক্ষের অসাধকত্ব, এই পাঁচটি তর্কের অঙ্গ। উহার কোন একটি অঙ্গ-শূন্য হইলেও তাহা তর্ক হইবে না, কিন্তু তাহা হইবে—“তর্কভাঙ্গ।”

‘প্রসঙ্গ’, তথাপি ঐ সমস্ত তর্কে যে বিশেষ আছে, তাহা গ্রহণ করিয়াই পৃথক সংজ্ঞার দ্বারা উহার পৃথক উল্লেখ হইয়াছে। ঐ চতুর্বিধ তর্ক ভিন্ন আর যে সমস্ত বাদিতার্থ-প্রসঙ্গ বা অনিষ্টাপত্তি, তাহাই শেযোক্ত পঞ্চম প্রকার তর্ক। তাই বৃত্তিকার বিখ্যাত উহাকে “তদন্ত বাদিতার্থ-প্রসঙ্গ” নামে উল্লেখ করিয়াছেন। *

কোন পদার্থ নিজের উৎপত্তি অথবা স্থিতি অথবা জ্ঞানে নিজেকেই অব্যবধানে অপেক্ষা করিলে তৎপ্রযুক্ত যে অনিষ্টাপত্তি হয়,—তাহার নাম (১) **আত্মাশ্রয়**। এইরূপ অপর একটি পদার্থকে অপেক্ষা করিয়া অর্থাৎ এক পদার্থ-ব্যবধানে আবার নিজেকেই অপেক্ষা করিলে তৎপ্রযুক্ত যে অনিষ্টাপত্তি হয়,—তাহার নাম (২) **ইত্তরেত্তরাশ্রয় ও অন্তোন্তাশ্রয়**। এইরূপ অপর দুইটি পদার্থ বা ততোহধিক পদার্থকে অপেক্ষা করিয়া শেষে আবার নিজেকেই অপেক্ষা করিলে তৎপ্রযুক্ত যে অনিষ্টাপত্তি হয়,—তাহার নাম (৩) **চক্রকাস্রয় ও চক্রক**। যেরূপ আপত্তির কুত্ৰাপি বিশ্রাম বা শেষ নাই, এমন যে সমস্ত ধারাবাহিক অনন্ত আপত্তি, তাহার নাম—(৪) **অনবস্থা**। কিন্তু যে স্থলে ঐরূপ আপত্তি প্রমাণ-সিদ্ধ, সেখানে উহা অনবস্থা হইবে না। কারণ, সেখানে তাহা সকল মতেই ইষ্টাপত্তি। পূর্বোক্ত রূপ অনন্ত আপত্তিমূলক যে অনিষ্টাপত্তি, তাহাকেও অনেকে “অনবস্থা”ই বলিয়াছেন। যেমন পরমাণুর অবয়ব-স্বীকার করিলে তাহার অবয়ব ও তাহার অবয়ব প্রভৃতি অনন্ত অবয়বের ধারাবাহিক অনন্ত আপত্তি হয়, এবং সেই

* “সর্ব দর্শন সংগ্রহে” (অক্ষপাদদর্শনে) মাধবাচার্য্য পূর্বোক্ত আত্মাশ্রয়াদি চতুর্বিধ তর্ক এবং “ব্যাখ্যাত” প্রভৃতি নামে আরও সপ্ত প্রকার তর্কের উল্লেখ করিয়া গৌতমোক্ত তর্কেই একাদশ প্রকার বলিয়াছেন। কিন্তু তিনি উহার কোন ব্যাখ্যা করেন নাই। কোন অপ্রসিদ্ধ গ্রন্থে উহার ব্যাখ্যা পাইলেও তাহার মূল পাওয়া যায় না। “শ্রায়-পরিচয়” গ্রন্থে বেঙ্কটনাথ তর্কের প্রকার ভেদ-বিষয়ে “প্রজ্ঞা-পরিত্রাণ” নামক গ্রন্থের মত প্রকাশ করিতে আত্মাশ্রয়াদি চতুর্বিধ তর্ক এবং “বিরোধ” ও “অসম্ভব” নামে ষট্ প্রকার তর্ক বলিয়াছেন। “মানময়োদয়” গ্রন্থে অনুমান-পরীক্ষায় নারায়ণ ভট্ট উক্ত আত্মাশ্রয়াদি চতুর্বিধ তর্ক এবং গৌরব ও লাঘব নামে ষট্ প্রকার তর্ক বলিয়াছেন। মতান্তরে “প্রথমোপস্থিতত্ব” ও “বিনিগমনাবিরহ”ও তর্ক বলিয়া কথিত হইত,—ইহা বৃত্তিকার বিখ্যাতের কথায় বুঝা যায়। কিন্তু পূর্বোক্ত আত্মাশ্রয়াদি পঞ্চবিধ তর্কই যে, নৈসর্গিক সম্প্রদায়ের সম্মত, ইহা সমর্থন করিতে বৃত্তিকার শেষে বলিয়াছেন যে, “প্রথমোপস্থিতত্ব” ও “লাঘব” “গৌরব” প্রভৃতি আপত্তি-স্বরূপ না হওয়ায় উহা বস্তুতঃ তর্ক পদার্থ নহে। কিন্তু ঐ সমস্তও তর্কের শ্রায় প্রমাণের সহকারী হওয়ায় প্রমাণ-সহকারিত্ব রূপ সাধন্য বশতঃ তর্ক বৎ ব্যবহৃত হয়।

অনন্ত অবয়ব স্বীকার করিলে পর্তত ও সর্ঘপের তুল্য-পরিমাণাপত্তিরূপ অনিষ্টাপত্তি হয়। পূর্বোক্ত “আত্মাত্ময়” প্রভৃতি ত্রিবিধ তর্কের প্রকার-ভেদে বহু উদাহরণ আছে। কিন্তু সংক্ষেপে তাহার কোন কথাই ব্যক্ত করা যায় না। বহু লিখিলেও তাহা সাম্যক বুঝা যায় না। গুরু-মুখে শ্রবণ করিয়াই তাহা বুঝিতে হইবে।

পূর্বোক্ত চতুর্বিধ তর্ক ভিন্ন সমস্ত তর্কই পঞ্চম প্রকার তর্ক। উহাও ব্যাপ্তি-গ্রাহক ও বিষয়-পরিশোধক এবং অনুকূল তর্ক ও প্রতিকূল তর্ক প্রভৃতি নামে নানাপ্রকার কথিত হইয়াছে। পূর্বে যে তর্কের উদাহরণ বলিয়াছি, তাহা বিষয়-পরিশোধক অনুকূল তর্ক। আর অনুমান-স্থলে যে তর্ক, হেতু পদার্থে সাধ্যধর্মের ব্যাভিচার-সংশয় নিবৃত্ত করে, তাহাকে বলে, ব্যাপ্তি-গ্রাহক অনুকূল তর্ক। যেমন ধূমের দ্বারা বহির অনুমান-স্থলে ধূম বহির ব্যাভিচারী কি না? অর্থাৎ বহিঃশূন্যস্থানেও থাকে কি না? এইরূপ সংশয় হইলে তখন ‘ধূম যদি বহির ব্যাভিচারী পদার্থ হয়, তাহা হইলে বহিঃ-জগৎ না হউক? অর্থাৎ বহিঃ-ব্যতীতও ধূম উৎপন্ন হউক? এই প্রকার আপত্তি-রূপ তর্ক। উক্তরূপ তর্কের ফলে (“ধূমো ন বহিঃ-ব্যাভিচারী, বহিঃ-জগৎস্থান”) এইরূপে) উক্তস্থলে ধূমে আপাত পদার্থের অভাবরূপ - (বহিঃ-জগৎস্থান) —হেতুর দ্বারা আপাদক পদার্থের অভাব (বহিঃ-ব্যাভিচারিস্থাব) সিদ্ধ হওয়ায় ধূমে বহির ব্যাভিচার সংশয় নিবৃত্ত হয়। স্তত্রাং উক্তস্থলে পূর্বোক্তরূপ তর্ক, ব্যাপ্তিনিশ্চয়ের সহায় হওয়ায় উহা ব্যাপ্তি গ্রাহক তর্ক।

কিন্তু অগ্ণ্য প্রমাণ দ্বারা তত্ত্ব-নির্ণয়েও বিষয়-পরিশোধক তর্ক আবশ্যক হয়। তাই উক্ত তর্ক পদার্থের স্বরূপবিষয়ে মতভেদ থাকিলেও উহা যে, সর্ব প্রমাণেরই অনুগ্রাহক, ইহা অগ্ন্য সম্প্রদায়ও বলিয়াছেন। “মানমেয়োদয়” গ্রন্থে নব্য-মীমাংসক নারায়ণ ভট্টও ইহা সমর্থন করিয়া বলিয়াছেন—“তস্মাৎ সর্ব-প্রমাণাণাং তর্কোহনুগ্রাহকঃ স্থিতঃ।” বস্তুতঃ বেদাদি শাস্ত্রের তাৎপর্য্যবিষয়ে সংশয় হইলে তাহার নিবৃত্তির জগৎ ও বিচার বা মীমাংসারূপ তর্ক আবশ্যক হয়। তাই মীমাংসক সম্প্রদায় তর্ককে ‘বিচার’ ও ‘মীমাংসা’ নামেও উল্লেখ করিয়াছেন, এবং উহাকে প্রমাণের “ইতিকর্তব্যতা” (সহকারী বিশেষ) বলিয়াছেন। কারণ,

প্রকৃত তর্কের সাহায্য ব্যতীত বেদাদি শাস্ত্রার্থ-নির্ণয়ও সম্ভব হয় না। তাই ভগবান্ মনুও বলিয়াছেন—

“আর্যং ধর্মোপদেশক বেদশাস্ত্রাবিরোধিনা।

যন্তর্কেণাত্মসম্বন্ধে স ধর্মঃ বেদ নেতরঃ ॥” ১২।১০৬ ॥

নির্ণয়

তর্কের পরে “নির্ণয়”। তত্ত্বের অবধারণই নির্ণয়। কিন্তু গৌতমোক্ত ষোড়শ পদার্থের অন্তর্গত যে নির্ণয় পদার্থ, তাহা অবয়ব ও তর্ক-সাধ্য নির্ণয়-বিশেষ। তাই গৌতম অবয়ব ও তর্ক পদার্থের পরেই “নির্ণয়” পদার্থের উল্লেখ করিয়া পরে উহার লক্ষণ বলিয়াছেন—

বিমূঢ়া পক্ষ-প্রতিপক্ষাভ্যামর্থাবধারণং নির্ণয়ঃ ॥ ১।১।৪১ ॥

অর্থাৎ সংশয়ের পরে বাদী ও প্রতিবাদীর নিজপক্ষ-স্থাপন ও প্রতিপক্ষ-খণ্ডনের দ্বারা মধ্যস্থগণের যে তত্ত্বাবধারণ, তাহা নির্ণয়। তাৎপর্য এই যে, বাদী ও প্রতিবাদীর স্ব স্ব পক্ষে তাঁহাদিগের নিশ্চয় থাকিলেও মধ্যস্থগণের তদ্বিষয়ে সংশয় হইলে তাঁহাদিগের সেই সংশয়-নিবৃত্তির জন্য বাদী ও প্রতিবাদী নিজপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডনে প্রবৃত্ত হন। কারণ, মধ্যস্থগণের একতর পক্ষের নির্ণয় না হওয়া পর্যন্ত তাঁহারা সেই পক্ষের অহুমোদন করিতে পারেন না। উক্তরূপ স্থলে মধ্যস্থগণের সেই সংশয়ের পরে বাদী ও প্রতিবাদীর স্বপক্ষ-স্থাপন ও প্রতিপক্ষ-খণ্ডন দ্বারা মধ্যস্থগণের একতর পক্ষের যে অবধারণ, তাহাই পূর্বোক্ত “নির্ণয়” পদার্থ। ফলকথা, জিগীষু বাদী ও প্রতিবাদীর “জল্প” বা “বিতণ্ডা”র দ্বারা মধ্যস্থগণের যে নির্ণয় জন্মে, তাহাকেই গৌতম “নির্ণয়”, বলিয়াছেন। তাই উক্ত নির্ণয় লক্ষণ-সূত্রে প্রথমে, “বিমূঢ়া” এই পদের প্রয়োগ করিয়াছেন। “বিমূঢ়া”—এই পদের অর্থ বিমর্শ করিয়া অর্থাৎ মধ্যস্থগণ কর্তৃক সংশয়ের অনস্তর।

কিন্তু জিগীষা-শূন্য গুরু-শিষ্য প্রভৃতি বাদী ও প্রতিবাদী হইয়া কোন বিষয়ের তত্ত্ব-নির্ণয়োদ্দেশ্যে যে “বাদ” কথায় প্রবৃত্ত হন, তাহাতে মধ্যস্থ আবশ্যক না হওয়ায় সেই “বাদ” কথার দ্বারা যে তত্ত্ব-নির্ণয় হয়, তাহা মধ্যস্থ-কর্তৃক সংশয়-পূর্বক নহে। সুতরাং উক্ত সূত্রের প্রথমোক্ত “বিমূঢ়া”—এই পদ পরিত্যাগ করিয়া শেষোক্ত অংশের দ্বারাই “বাদ” কথা-স্থলীয় নির্ণয়ের লক্ষণও বুঝিতে

হইবে এবং কেবল “অর্থাবধারণঃ নির্ণয়ঃ”—এই অংশের দ্বারা নির্ণয়-মাত্রেয়ই সামান্য লক্ষণ বুঝিতে হইবে। অর্থাৎ যে কোন প্রমাণ দ্বারা যে অর্থাবধারণ বা তত্ত্ব-নিশ্চয়, তাহাই সামান্যতঃ যথার্থ নির্ণয় পদার্থ। আর ‘প্রমাণভাসে’র দ্বারা যেখানে কোন পদার্থের নিশ্চয় জন্মে, তাহা ভ্রমাত্মক নির্ণয় পদার্থ।

বাদ, জল্প ও বিতণ্ডা

মহর্ষি গোতম প্রথম সূত্রে যে “বাদ”, “জল্প” ও “বিতণ্ডা” নামক পদার্থ-ত্রয় বলিয়াছেন, উহার নাম কথা। ভাষ্যকার উহার ব্যাখ্যা করিতে প্রথমেই বলিয়াছেন—“তিস্রঃ কথা ভবন্তি, বাদোজল্পো বিতণ্ডাচেতি।” গোতম নিজেও পরে (৫।২।১৯।২৩) উক্ত পারিভাষিক “কথা” শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। বাল্মীকিরামায়ণের অষোধ্যাকাণ্ডেও (২।৪২) ঐ পারিভাষিক “কথা” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে। এখন ঐ “কথা”র সামান্য লক্ষণ কি, তাহা বুঝা আবশ্যক। “তार्কিকরক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজ বলিয়াছেন—“বিচার-বিষয়ো নানাবক্তৃকো বাক্য-বিস্তরঃ।” অর্থাৎ বিচার্য বিষয়ে নানাবক্তৃক যে বাক্য সমূহ, তাহা “কথা”। একজন বক্তা অথবা গ্রন্থকর্তার পূর্বপক্ষ, উত্তরপক্ষ, এবং দুষণ ও সমাধানের প্রতিপাদক বাক্য-সমূহ “কথা” নহে। কিন্তু বিচার্য বিষয়ে বাদী ও প্রতিবাদীর যথোক্ত নিয়মানুসারে উক্তি-প্রত্যুক্তিরূপ যে বচন-সমূহ, তাহাই “কথা”। বৃত্তিকার বিশ্বনাথ ইহা বিশদ করিয়া বলিয়াছেন যে, তত্ত্ব-নির্ণয় অথবা জয়-লাভ, ইহার একতরের সম্পাদন-যোগ্য যে গ্রন্থানুগত বাক্য-সন্দর্ভ, তাহা “কথা”। লৌকিক বিবাদ-স্থলে বাদী ও প্রতিবাদীর যে সমস্ত উক্তি-প্রত্যুক্তি, তাহা গ্রন্থানুগত না হওয়ায় অর্থাৎ সেই স্থলে যথাশাস্ত্র গ্রন্থ-প্রয়োগাদি না হওয়ায় তাহা “কথা” নহে।

বস্তুতঃ বাদী ও প্রতিবাদীর স্বপক্ষ-সংস্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডনার্থ উক্তি-প্রত্যুক্তিরূপ বিচার, তত্ত্ব-নির্ণয় অথবা জয়-লাভ, এই দুই উদ্দেশ্যে হইতে পারে ও হইয়া থাকে। তন্মধ্যে কেবল তত্ত্ব-নির্ণয়োদ্দেশ্যে গুরু-শিষ্য প্রভৃতির যে বিচার হয়, তাহার নাম “বাদ”। উহাতে কাহারও জিগীষা থাকে না। কারণ, তত্ত্ব-নির্ণয়ই উহার একমাত্র উদ্দেশ্য। সুতরাং যে পর্য্যন্ত তত্ত্ব-নির্ণয় না হয়, সেই পর্য্যন্তই ঐ “বাদ” কর্তব্য। কিন্তু যেখানে বাদী ও প্রতিবাদী জিগীষু হইয়া

বিচার করেন, সেখানে তাঁহাদিগের যে শ্রায়ভূগত উক্তি-প্রত্যুক্তি-রূপ বাক্য সমূহ, তাহাই “জল্প” ও “বিতণ্ডা” নামে দ্বিবিধ কথিত হইয়াছে। তন্মধ্যে যেখানে প্রতিবাদীও বাদীর শ্রায় নিজপক্ষ-স্থাপন করেন, সেখানে তাঁহাদিগের সেই কথার নাম জল্প এবং যেখানে প্রতিবাদী নিজপক্ষ-স্থাপন না করিয়া কেবল পরপক্ষ-খণ্ডনই করেন, যেখানে সেই “কথা”র নাম বিতণ্ডা। সেই “বিতণ্ডা”কারী প্রতিবাদীর নাম বৈভক্তিগুণক। মহর্ষি গৌতম শ্রায়দর্শনের প্রথম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আধিকের প্রারম্ভে যথাক্রমে পূর্বোক্ত “বাদ”, “জল্প” ও “বিতণ্ডা”র লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—

প্রমাণতর্ক সাধনোপালম্ব্যঃ সিদ্ধান্তাবিরুদ্ধঃ

পক্ষাবয়বোপপন্নঃ পক্ষপ্রতিপক্ষ-পরিগ্রহোবাদঃ ॥

যথোক্তোপপন্নহল-জাতি-নিগ্রহস্থান-

সাধনোপালম্ব্যো জল্পঃ ॥

১ স প্রতিপক্ষস্থাপনা-হীনো বিতণ্ডা ॥

প্রথম সূত্রের দ্বারা গৌতম “বাদে”র লক্ষণ বলিয়াছেন যে, যাহাতে প্রমাণ ও তর্কের দ্বারা সাধন (স্বপক্ষ-স্থাপন) এবং উপালম্ব্য (পর-পক্ষ-খণ্ডন) হয় এবং যাহা সিদ্ধান্তের অবিরুদ্ধ, অর্থাৎ যাহাতে কোন অপসিদ্ধান্ত বলা হয় না এবং যাহা পূর্বোক্ত প্রতিজ্ঞাদি পক্ষাবয়বযুক্ত, এমন যে “পক্ষপ্রতিপক্ষ-পরিগ্রহ”, অর্থাৎ যাহাতে বাদী ও প্রতিবাদী নিয়মতঃ দুইটি বিরুদ্ধ ধর্মরূপ পক্ষ ও প্রতিপক্ষকে গ্রহণ করিয়া সংস্থাপন করেন—এমন যে, বাদী ও প্রতিবাদীর বাক্য-সমূহ, তাহা “বাদ”।

যেমন তত্ত্ব-নির্ণয়ার্থী শিষ্য প্রথমে গুরুর নিকটে প্রতিজ্ঞাদি পক্ষাবয়বরূপ “শ্রায়”-বাক্য প্রয়োগ করিয়া আত্মার অনিত্যত্বরূপ পক্ষের স্থাপন করিলে পরে গুরু যথানিয়মে শ্রায়-প্রয়োগ করিয়া আত্মার নিত্যত্বরূপ প্রতিপক্ষের সংস্থাপন ও অনিত্যত্ব পক্ষের খণ্ডন করিয়া শিষ্যের তত্ত্ব-নির্ণয় সম্পাদন করিলেন। উক্ত স্থলে তাঁহাদিগের উভয়ের সেই সমস্ত উক্তি-প্রত্যুক্তিরূপ বাক্য-সমূহ “বাদ”। অবশ্য আত্মার অনিত্যত্ব-পক্ষে শিষ্যের কথিত সেই প্রমাণ ও তর্ক, প্রকৃত প্রমাণ ও প্রকৃত তর্ক নহে। উহাকে বলে—প্রমাণাভাস ও তর্কাভাস। কিন্তু শিষ্য তাঁহাকে প্রকৃত প্রমাণ ও প্রকৃত তর্ক বলিয়া বুঝিয়াই উহা প্রদর্শন করায় ঐ

তাৎপর্যে গোতম তাঁহার পক্ষেও সেই সমস্ত বাক্যকে “প্রমাণ-তর্ক-সাধনোপালম্ব্য” বলিয়াছেন।

পরন্তু “জল্প” ও “বিতণ্ডা” প্রতিবাদীর জয়-নাভ উদ্দেশ্য থাকায় তিনি কোম স্থলে ‘প্রমাণাভাস’ ও ‘তর্কাভাস’ বলিয়া বুঝিয়াও তাহাকে প্রমাণ ও তর্ক বলিয়া তদ্বারা স্বপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডন করিতে পারেন। কিন্তু “বাদ” কথায় প্রতিবাদী তাহা করিতে পারেন না। কারণ, প্রত্যারক ব্যক্তি “বাদ” কথায় অধিকারীই নহে। সুতরাং “প্রমাণাভাস” ও “তর্কাভাস” বলিয়া বুঝিলে তদ্বারা যাহাতে স্বপক্ষ-স্থাপনাদি করা যায় না, তাহা “বাদ”—ইহাই উক্ত সূত্রে গোতমের প্রথমোক্ত ঐ পদের তাৎপর্য বুঝিতে হইবে। ভাষ্যকার বলিয়াছেন যে—উক্ত সূত্রে পরে পঞ্চাবয়বোপপন্নঃ এই পদের প্রয়োগ হইলেও প্রথমে প্রমাণ-তর্ক-সাধনোপালম্ব্যঃ এই পদের দ্বারা ইহাও সূচিত হইয়াছে যে,—কোন স্থলে পঞ্চাবয়বের প্রয়োগব্যতীতও “বাদ” কথা হইতে পারে। কিন্তু সেখানেও প্রমাণ ও তর্কদ্বারা স্বপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডন করিতে হইবে। নচেৎ তাহা “বাদ” হয় না।

কিন্তু জল্প ও “বিতণ্ডা”-স্থলে সর্বত্রই মধ্যস্থের প্রস্তাভাসারে বাদীর যথানিয়মে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়বের প্রয়োগ কর্তব্য এবং তাহাতে জয়-পরাজয়ের ব্যবস্থা থাকায় “প্রতিজ্ঞা-হানি” প্রভৃতি সমস্ত নিগ্রহস্থানেরই উদ্ভাবন কর্তব্য। কিন্তু “বাদ” কথাতেও অপসিদ্ধান্ত ও “হেত্বাভাস”রূপ নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন অবশ্য কর্তব্য। অর্থাৎ গুরুও যদি কদাচিৎ ভ্রমবশতঃ কোন অপসিদ্ধান্ত বলেন, অথবা দুষ্ট হেতুর দ্বারা নিজপক্ষ স্থাপন করেন, তাহা হইলে শিষ্যও তাহার উল্লেখপূর্বক প্রতিবাদ করিবেন। নচেৎ সেখানে তত্ত্ব-নির্ণয়রূপ উদ্দেশ্যই সিদ্ধ হইতে পারে না। পূর্বোক্ত “বাদ”-লক্ষণ-সূত্রে গোতম সিদ্ধান্তা-বিরুদ্ধঃ—এই পদের দ্বারা “বাদ” কথায় যে, “অপসিদ্ধান্ত” ও “হেত্বাভাস” নামক নিগ্রহস্থানের উল্লেখ কর্তব্য—ইহাও সূচনা করিয়াছেন। ভাষ্যকার প্রভৃতি অনেক প্রাচীন আচার্য্যের মতে “বাদ” কথায় পঞ্চাবয়ব-প্রয়োগ-স্থলে “ন্যূন” ও “অধিক” নামক নিগ্রহ-স্থানেরও উদ্ভাবন কর্তব্য। পরে “নিগ্রহস্থানে”র পরিচয় বুঝিলে ইহা বুঝা যাইবে।

গোতম পরে দ্বিতীয় সূত্রের দ্বারা পূর্বোক্ত “জল্প”র লক্ষণ বলিয়াছেন যে, পূর্বোক্ত “বাদ”-লক্ষণ-সূত্রে বাদের যে সমস্ত ধর্ম কথিত হইয়াছে, সেই সমস্ত

ধর্মবিশিষ্ট হইয়া যাহাতে “ছল”, “জ্ঞাতি” ও সর্বপ্রকার “নিগ্রহস্থানে”র দ্বারা সাধন ও উপালম্ব (স্বপক্ষ-স্থাপন ও পরপক্ষ-খণ্ডন) হয় অর্থাৎ হইতে পারে, এমন বাক্য-সমূহই “জল্প”। উক্ত সূত্রে গোঁতমের শেবোক্ত ঐ অতিরিক্ত বিশেষণ পদের দ্বারা ব্যক্ত হইয়াছে যে—“বাদ” কথায় বাদী ও প্রতিবাদীর জিগীষা থাকে না। কিন্তু “জল্প” কথায় তাঁহাদিগের জিগীষা থাকে। কারণ, জয়-লাভের উদ্দেশ্যেই জিগীষু প্রতিবাদী “ছল” প্রভৃতির প্রয়োগ করেন। “জল্প” ও “বিতণ্ডা” নামক কথায় জয়লাভার্থ অসদুত্তর বিশেষই “ছল” ও “জ্ঞাতি” নামে কথিত হইয়াছে। সে কিরূপ, তাহা পরে বুঝা যাইবে। ফলকথা, কেবল তত্ত্ব-নির্ণয়ার্থ যে বিচার, যাহাতে কাহারও জিগীষা নাই, তাহা “বাদ” এবং বিজিগীষু বাদী ও প্রতিবাদীর স্ব স্ব পক্ষ-স্থাপন পূর্বক যে বিচার, তাহা “জল্প”—ইহাই গোঁতমের উক্ত দুই সূত্রের তাৎপর্যার্থ। তদনুসারেই পূর্বাচার্য্যগণ বলিয়াছেন—“তত্ত্ব-বুৎসু-কথা বাদঃ। উভয়পক্ষ-স্থাপনাবতী বিজিগীষু-কথা জল্পঃ”।

গোঁতম পরে বিতণ্ডার লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—স প্রতিপক্ষ-স্থাপনা হীনো বিতণ্ডা ॥ ‘স জল্পঃ প্রতিপক্ষ-স্থাপনা-হীনঃ সন্ বিতণ্ডা ভবতি।’ অর্থাৎ পূর্ব সূত্রোক্ত ‘জল্প’ই প্রতিপক্ষ-স্থাপনা-হীন হইলে ‘বিতণ্ডা’ হয়। তাৎপর্য্য এই যে—বাদী প্রথমে নিজপক্ষ-স্থাপন করিলে বিতণ্ডাকারী প্রতিবাদী কেবল তাহার খণ্ডনই করেন। কিন্তু বাদীর যাহা প্রতিপক্ষ অর্থাৎ বৈতণ্ডিকের নিজপক্ষ, তাহা তিনি স্থাপন করেন না। কোন মতে বৈতণ্ডিকের নিজের কোন পক্ষ বা সিদ্ধান্তই নাই। কিন্তু ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন বিচার দ্বারা প্রতিপক্ষ করিয়াছেন যে, বৈতণ্ডিকেরও নিজপক্ষ আছে। নচেৎ তাহার “বিতণ্ডা”ই সম্ভব হয় না।

বস্তুতঃ মহর্ষি গোঁতমও উক্ত সূত্রে “প্রতিপক্ষ” শব্দের পরে “স্থাপনা” শব্দের প্রয়োগ করিয়া ব্যক্ত করিয়াছেন যে—বৈতণ্ডিকেরও নিজপক্ষ আছে। কিন্তু বাদীর পক্ষ খণ্ডন করিতে পারিলে তাহার সেই নিজ পক্ষ আপনিই সিক্ত হইবে, এই আশায় বৈতণ্ডিক প্রতিবাদী নিজপক্ষ-স্থাপনা না করিয়া কেবল বাদীর পক্ষের খণ্ডনই করেন। উদ্যোতকরও বলিয়াছেন—“অভ্যুপেত্য পক্ষং যো ন স্থাপয়তি, স বৈতণ্ডিক উচ্যতে।” মূলকথা, পূর্বোক্ত ‘জল্প’ কথায় বাদী ও প্রতিবাদী উভয়েই যথানিয়মে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব প্রয়োগ করেন। কিন্তু ‘বিতণ্ডা’য় প্রতিবাদী নিজপক্ষ-স্থাপন করেন না—ইহাই “জল্প” হইতে বিতণ্ডার বিশেষ। “চরক

সংহিতা'র বিমান স্থানেও (অষ্টম অঃ) কথিত হইয়াছে—“জ্ঞান-বিপক্ষ্যো
বিতণ্ডা,—বিতণ্ডা নাম পরপক্ষ-দোষ-বচনমাত্রমেব।”

পূর্বোক্ত “বিতণ্ডা” পদার্থের স্বরূপ না জানিয়া অনেকেই “বিতণ্ডা” বলিতে
বাক-কলহ অথবা সত্যের অপলাপ করিয়া কুতর্ক করা প্রভৃতি বুঝেন এবং অনেকেই
ঐরূপ কোন অর্থে “বাগ্‌বিতণ্ডা” ও “বাদবিতণ্ডা” প্রভৃতি শব্দ-প্রয়োগও করেন।
বঙ্গ ভাষায় এখন প্রায়ই “বিতণ্ডা” শব্দের প্রকৃতার্থে প্রয়োগ হয় না। বস্তুতঃ
“বিতণ্ডাতে ব্যাহততে পরপক্ষোহনয়া”—এইরূপ ব্যুৎপত্তি অনুসারে যে “কথা”র
দ্বারা প্রতিবাদী কেবল পরপক্ষ-খণ্ডনই করেন, তাহাই “বিতণ্ডা” শব্দের যৌগিক
অর্থ।

পরন্তু বিচারস্থলে ঐহারা ক্রুদ্ধ হইয়া কলহ করেন, অথবা সর্বজন-সিদ্ধ
অনুভবের অপলাপ করিয়া অসুচিত কুতর্ক করেন, তাঁহারা “বিতণ্ডা” কথারও
অধিকারী নহেন। তর্কশাস্ত্রের ব্যাখ্যাভা ও প্রচারক পূর্বাচার্য্যগণ বিচার-স্থলে
জয়-লাভের জন্তও কাহাকেও ঐরূপ অসুচিত কর্তব্যের উপদেশ করেন নাই।
পরন্তু তাঁহারা পূর্বোক্ত ত্রিবিধ কথার অধিকারীর নিরূপণ করিতে স্পষ্টভাবে
বলিয়া গিয়াছেন যে, ঐহারা তত্ত্ব-নির্ণয় অথবা জয়-লাভের অভিলাষী এবং
সর্বজন-সিদ্ধ অনুভবের অপলাপ করেন না এবং ঐহারা বাক্য-শ্রবণাদি পটু অর্থাৎ
বধির ও প্রমত্ত নহেন এবং কথার সম্পাদক সমস্ত ব্যাপারে সমর্থ এবং ঐহারা
কলহ করেন না, তাঁহারাই **কথার অধিকারী**। আর তন্মধ্যে ঐহারা কেবল
তত্ত্ব-নির্ণয়েচ্ছু এবং নিজের পরিজ্ঞাত সত্যের গোপন করেন না এবং প্রকৃত
বিষয়েই সমস্ত বাক্য প্রয়োগ করেন এবং যথাকালেই ঐহাদিগের উত্তরের ক্ষুভি
হয় এবং ঐহারা যুক্তিসিদ্ধ-তত্ত্ব-বোদ্ধা, তাঁহারাই **বাদ কথার অধিকারী**।

পরন্তু (১) বাদি-নিয়ম (২) প্রতিবাদি-নিয়ম (৩) সভাপতি-নিয়ম ও (৪)
মধ্যস্থ ও সদস্য-নিয়ম, এই চারিটি পূর্বোক্ত “জ্ঞান” ও “বিতণ্ডার” অঙ্গ বলিয়া
পূর্বাচার্য্যগণ ঐকমত্যে বলিয়া গিয়াছেন। তন্মধ্যে বাদি-নিয়ম ও প্রতিবাদি-
নিয়ম অর্থাৎ কে বাদী হইবেন এবং কে প্রতিবাদী হইবেন, ইহা নির্ধারণ করিতেও
প্রথমে তাঁহাদিগের অধিকার-নির্ণয় আবশ্যক। সভাপতি, তাহা নির্ণয় করিয়া বাদী
ও প্রতিবাদীর নিয়োগ করিবেন। সেই সভায় কোন রাজা বা তত্ত্বল্য প্রভাব-
শালী কোন ব্যক্তি সভাপতি হইবেন। অথবা তিনি অগ্র উপযুক্ত সভাপতি
নিযুক্ত করিয়া স্বয়ং উপস্থিত থাকিবেন। সভাপতিই তখন উপযুক্ত মধ্যস্থ-

নিয়োগ করিয়া বাদী ও প্রতিবাদীর বিচারের প্রবর্তন করিবেন। তখন সেই বাদী ও প্রতিবাদী, মধ্যস্থ পণ্ডিতগণের নিকটে কথানিয়মে ক্রমশঃ তাঁহাদিগের সমস্ত বক্তব্য বলিবেন। এখন এখানে “জল্প” কথার ক্রমপদ্ধতিও সংক্ষেপে বলিতেছি।

প্রথমে বাদী মধ্যস্থের প্রস্তাবানুসারে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব, রূপ শ্রায়প্রয়োগ দ্বারা নিজপক্ষ-স্থাপন করিয়া পরে তাঁহার কথিত হেতু যে, নির্দোষ, ইহা প্রতিপন্ন করিবেন। অর্থাৎ তাঁহার হেতুতে সম্ভাব্যমান সমস্ত দোষের নিরাকরণের জগ্য প্রথমে সামান্যতঃ উহা হেত্বাভাস নহে, কারণ, উহাতে হেত্বাভাসের সামান্য লক্ষণ নাই এবং পরে বিশেষতঃ উহা বিরুদ্ধ নহে, ব্যভিচারী নহে—ইত্যাদি প্রকারে উহা যে, কোন প্রকার হেত্বাভাসই হইতে পারে না, স্তত্রাং উহা তাঁহার সাধ্যধর্মের সাধক প্রকৃত হেতু, ইহা বুঝাইবেন। উক্তরূপে বাদীর সমস্ত বক্তব্য সমাপ্ত হইলে তখন প্রতিবাদী মধ্যস্থগণের নিকটে বাদীর পূর্বোক্ত প্রধান কথার অনুবাদ করিবেন। কারণ, তিনি যে, বাদীর কথা বুঝিয়াছেন, ইহা প্রথমে মধ্যস্থ-গণের বুঝা আবশ্যক। নচেৎ তাঁহার প্রতিবাদ ব্যর্থ হইবে এবং বাদীর কথা না বুঝিয়া প্রতিবাদ করিলে পরে তাঁহার অনেক “নিগ্রহস্থান” ও উপস্থিত হইবে। প্রতিবাদী পরে বাদীর পূর্বপক্ষ-স্থাপনার খণ্ডন করিতে প্রথমে বাদীর পক্ষে “হেত্বাভাস” ভিন্ন নিগ্রহস্থান বিশেষের উদ্ভাবন করিবেন। তাহা সম্ভব না হইলে পরে যথাসম্ভব “হেত্বাভাস”রূপ নিগ্রহস্থানের উদ্ভাবন দ্বারা বাদীর কথিত হেতুর দুষ্টত্ব প্রতিপাদন করিয়া শেষে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব-রূপ শ্রায়-প্রয়োগ দ্বারা নিজ পক্ষ-স্থাপন করিবেন।

উক্তরূপে প্রতিবাদীর সমস্ত বক্তব্য সমাপ্ত হইলেই তখন আবার বাদী তৃতীয়-পক্ষস্থ হইয়া প্রতিবাদীর কথিত প্রতিবাদের অনুবাদ করিয়া তিনি যে, প্রতিবাদীর সমস্ত কথাই ঠিক বুঝিয়াছেন, ইহা মধ্যস্থগণকে বুঝাইবেন। পরে তাহার নিজ পক্ষের সাধক হেতুতে প্রতিবাদীর প্রদর্শিত সমস্ত দোষের উদ্ধার করিয়া প্রতিবাদীর নিজপক্ষ-স্থাপনার খণ্ডনের জগ্য উহাতে প্রথমে “হেত্বাভাস” ভিন্ন “নিগ্রহস্থান” বিশেষের উদ্ভাবন করিবেন। তাহা সম্ভব না হইলে তখন যথাসম্ভব হেত্বাভাসের উদ্ভাবন (উল্লেখ) করিবেন। পরে প্রতিবাদী তখন চতুর্থপক্ষস্থ হইয়া পূর্ববৎ ঐ সমস্ত করিবেন। উক্তরূপ প্রণালীতে সেই জিগীষু বাদী ও প্রতিবাদীর বিচার চলিবে। পরিশেষে যিনি নিজমতে দোষের উদ্ধার ও পরমতে

দোষ প্রদর্শন করিতে অসমর্থ হইবেন, তিনিই পরাজিত হইবেন। মধ্যস্থগণ সেই জয়-পরাজয়-নির্ণয় করিবেন এবং তাঁহাদিগের নির্ণয় অবগত হইয়া নিগ্রহাস্ত্র-গ্রহ-সমর্থ সভাপতি সেই জয়-পরাজয়ের ঘোষণা করিবেন। উক্তরূপ বিচার-কালে বাদী বা প্রতিবাদী তথাকথিত কোন নিয়ম লঙ্ঘন করিলে তিনি যথার্থ-রূপে নিজপক্ষ-স্থাপন করিলেও সেই নিয়ম-লঙ্ঘন জগৎ তৎকালে নিগ্রহস্থান প্রাপ্ত হইয়া নিগৃহীত বা পরাজিত বলিয়া কথিত হইবেন।

ফলকথা, গোতমোক্ত “জল্প” ও “বিতণ্ডা”র যেরূপ নিয়ম-বন্ধন অবশ্য স্বীকার্য্য, তদনুসারেই ‘জল্প’ ও ‘বিতণ্ডা’ কর্তব্য। স্মরণ্য উহাতে বাদী বা প্রতিবাদীর ক্রোধ বা কলহের কোন অবকাশই নাই। কিন্তু এখন নিগ্রহাস্ত্রগ্রহ-সমর্থ সর্বমাত্র কোন সভাপতি এবং সর্বমাত্র পক্ষ-পাত-শূন্য প্রকৃত বোঝা মধ্যস্থও অতি দুর্লভ। আর কাল-প্রভাবে এখন অনেকেই কোন নিয়মের অধীন হইতে চাহে না। তাই বাদী ও প্রতিবাদীর যথানিয়মে বিচার-পদ্ধতি এখন বিলুপ্তপ্রায়। এ বিষয়ে অধিক বলা অনাবশ্যক।

কিন্তু এখানে ইহা বলা আবশ্যক যে, পূর্বোক্ত “বাদ” কথায় সভা বা মধ্যস্থ প্রভৃতির অপেক্ষা নাই। পৰ্ণকুটীরে বা বৃক্ষমূলে বসিয়াও গুরু-শিষ্য প্রভৃতি তত্ত্বনির্ণয়ার্থ “বাদ” করিয়াছেন। মুমুক্শু ব্যক্তিও তত্ত্ব-নির্ণয় ও তাহার দৃঢ়তা সম্পাদনের জন্ত প্রথমে “আত্মক্ষিকী” বিচার অধ্যয়ন, ধারণা ও সত্য চিন্তনাদি-রূপ অভ্যাস এবং সেই বিচাৰিভিন্ন অসূয়া-শূন্য শিষ্য, গুরু, সতীর্থ্য ও শাস্ত্র-তত্ত্বজ্ঞ অগ্রাগ্র শ্রোয়ার্থীদিগের সমাপন হইয়া পূর্বোক্ত “বাদ” বিচার করিবেন। ইহারই প্রাচীন নাম তত্ত্বিত-সংবাদ ও দত্তিত-সম্ভাষা। মহর্ষি গোতমও পরে দুই সূত্রের দ্বারা ইহা বলিয়াছেন। * পূর্বোক্তরূপ “বাদ” বিচারে কাহারও কিছুমাত্র জিগীষা না থাকায় উহা “বীতরাগ-কথা” নামেও কথিত হইয়াছে। কিন্তু উহাতেও যথা নিয়মে পর-পক্ষ-খণ্ডনও কর্তব্য। নচেৎ সেই “বাদ” কথার উপদেশ সিক্ত হয় না। শারীরিক ভায়ে আচার্য শঙ্করও ইহা সমর্থন করিয়াছেন। * পূর্বোক্ত “বাদ”, “জল্প” ও “বিতণ্ডা”র মধ্যে বাদই

* “জ্ঞানগ্রহণাভ্যাসস্তদ্বিভাগঃ সহ সংবাদঃ”। “জ্ঞ শিষ্য-গুরু-সম্বন্ধাচারি বিশিষ্ট শ্রোয়ার্থিভিরন-মুদ্রিভিরভ্যুপেয়াৎ”। “জ্ঞানদর্শন” ৪।২।৪৭।৪৮।

* নমু মুমুক্শুগাং মোক্ষ-সাধনত্বেন সমাগ-দর্শন-নিরূপণায় স্বপক্ষ-স্থাপনমেব কেবলং কর্তব্যং বৃত্তং,

সর্বশ্রেষ্ঠ। কারণ, উহা তত্ত্বনির্ণয়ের পরম পবিত্র সহায়। তাই শ্রীভগবান্ বলিয়াছেন—“বাদঃ প্রবদতামহং” (গীতা—১০।৩২)। অর্থাৎ বাদ, জ্ঞান ও বিতণ্ডার মধ্যে আমি বাদ।

কিন্তু স্থলবিশেষে মুমুক্শুরও “জ্ঞান” ও “বিতণ্ডা” কর্তব্য হওয়ায় উহার তত্ত্ব-জ্ঞানও তাঁহার আবশ্যক। তাই মহর্ষি গোতম তাঁহার কথিত বোড়শ পদার্থের মধ্যে “বাদে”র পরে “জ্ঞান” এবং “বিতণ্ডা” নামক পদার্থেরও উল্লেখ করিয়াছেন। কি কারণে মুমুক্শু ব্যক্তিরও জিগীষু হইয়া জ্ঞান ও বিতণ্ডা কর্তব্য? গোতম পরে বলিয়াছেন—

তত্বাধ্যবসায়-সংরক্ষণার্থং জ্ঞানবিতণ্ডে বীজ-প্ররোহ

সংরক্ষণার্থং কণ্টক শাখাবরণবৎ ॥ ৪।২।৫০ ॥ ‡

তাৎপর্য্য এই যে, কেহ কোন ক্ষেত্রে কোন বীজ রোপণ করিলে যখন উহা হইতে অঙ্কুর উৎপন্ন হয়; তখন গো মহিষাদি পশুগণ উহা বিনষ্ট করিতে উদ্যত হইলে সেই ব্যক্তি সেই অঙ্কুরের রক্ষার জন্ত যেমন কণ্টক-শাখার দ্বারা উহার আবরণ করে, তদ্রূপ, মুমুক্শু ব্যক্তিও তাঁহার প্রথমোৎপন্ন তত্ত্ব-নিশ্চয় রক্ষার জন্ত আবশ্যক হইলে ‘জ্ঞান’ ও ‘বিতণ্ডা’ করিবেন। ভাষ্যকার বাৎস্তায়ন গোতমের তাৎপর্য্য ব্যক্ত করিতে বলিয়াছেন যে, শাস্ত্র হইতে প্রথমে তত্ত্ব-শ্রবণ করিলেও ঐহাদিগের সেই তত্ত্ব-নিশ্চয় দৃঢ় বা পরিপক্ব হয় নাই এবং সেই তত্ত্ব-নিশ্চয়ের দৃঢ়তা সম্পাদনের জন্ত ঐহারা গুরুপদেশাভ্যাসারে মননে প্রবৃত্ত হইয়াছেন, তাঁহাদিগের নিকটে নাস্তিকগণ বিপরীত পক্ষ সমর্থন করিলে তাঁহাদিগের সেই তত্ত্ব-নিশ্চয়ের হানি হইয়া থাকে। সুতরাং তখন তাঁহারা নিজের সেই তত্ত্ব-নিশ্চয়-রক্ষার জন্তই অগত্যা “জ্ঞান” বা “বিতণ্ডা”কে আশ্রয় করিয়া সেই সমস্ত নাস্তিককে নিরস্ত করিবেন। কিন্তু ধন-লাভ বা লোকসমাজে পূজা ও খ্যাতি-

কিং পরপক্ষ-নিরাকরণেন পরদেহ-করণং, বাঢ়মেবং, তথাপি মহাজনপরিগৃহীতানি মহাস্তি সাংখ্যাদি তত্ত্বাণি ইত্যাদি শারীরক-ভাষ্য (২।২।১)। “তত্ত্বনির্ণয়বাসানা বীতরাগ-কথা, নচ পরপক্ষ-দূষণ যন্তরেণ তত্ত্ব-নির্ণয়ঃ শকাঃ কৰ্ত্তৃমিতি তত্ত্বনির্ণয়ায় বীতরাগেণাপি পরপক্ষো, দৃগুতে, নতু পরপক্ষতয়েতি ন বীতরাগ-কথাস্ব-ব্যাহতি রিতার্থঃ”।—“ভামতী”।

‡ মনে হয়, গোতমের উক্ত সূত্রানুসারেই কোন সময়ে কোন বৈদান্তিক “ইদম্ কণ্টকাবরণং” “তত্ত্ব-বাদমায়ণাং” এইরূপ বাক্য রচনা করিয়াছিলেন। উক্ত সূত্রের দ্বারা গোতম কিন্তু ভাষ্য শাস্ত্রকে কণ্টকাবরণ বলেন নাই। তিনি “তত্ত্ব-বাদমায়ণাং” এইরূপ কোন সূত্রও বলেন নাই।

লাভের জন্তু কখনই তাঁহারা উহা করিবেন না। তাই ভাষ্যকার শষ্ট বলিয়াছেন—**তদেতদ্বিত্তা পরিপালনাং**, ন লাভ-পূজা-খ্যাতিার্থমিতি।

“তাৎপর্যটীকা”কার বাচস্পতি মিশ্র ইহাও বলিয়াছেন যে, দান্তিক নাস্তিকগণ সন্ধিতায় বিরক্তিবশতঃ অথবা লাভ, পূজা বা খ্যাতির কামনায় আস্তিকদিগকে আক্রমণ করিয়া বেদ ও ব্রহ্মণাদির খণ্ডন করিলে তদ্বারা সমাজ ও ধর্ম-রক্ষক রাজারও মতি-বিলম্ব হওয়ায় প্রজাবর্ণের মধ্যে ধর্ম-বিপ্লব উপস্থিত হইয়া থাকে। সুতরাং উহার নিবৃত্তির উদ্দেশ্যে আস্তিক পণ্ডিতগণ তৎকালে “জল্প” বা “বিতণ্ডা”র দ্বারাও সেই সমস্ত নাস্তিককে নিরস্ত করিয়া দিবেন। কিন্তু তাঁহারাও বেদবিত্তা ও বৈদিকধর্মের রক্ষার জন্তই—উহা করিবেন। ধনলাভ বা লোকসমাজে পূজা বা খ্যাতি-লাভের জন্তু উহা করিবেন না।

গৌতমের উক্ত সূত্রানুসারে “তार्কিকরক্ষা” গ্রন্থে মহানৈয়ায়িক বরদারজ বলিয়াছেন যে, * ধর্ম-শাস্ত্রে “ন বিগৃহ্য কথং কুর্ধ্যাৎ” অর্থাৎ জল্প ও বিতণ্ডা করিবে না—এই নিষেধ বাক্য আছে বটে, কিন্তু অনুচিত উদ্দেশ্যে জিগীষু হইয়া শিষ্ট আস্তিকগণের সহিত উহা করিবে না, ইহাই ঐ নিষেধবাক্যের তাৎপর্য। কারণ, সময় বিশেষে অবশিষ্ট বা দুর্কিনীত নাস্তিকগণকে নিরস্ত করা প্রয়োজন হওয়ায় তাহাদিগের সহিত “জল্প” এবং “বিতণ্ডা” ও কর্তব্য। মহর্ষি গৌতমেরও ইহাই অভিপ্রেত। রামানুজ সম্প্রদায়ের বৈষ্ণব দার্শনিক বহু-বিজ্ঞ বেকটনাথও তাঁহার “ত্ভায়পরি-শুদ্ধি” গ্রন্থে ঐরূপ সিদ্ধান্তই বলিয়াছেন এবং ঐ ব্যবস্থা যে শাস্ত্রসিদ্ধি, ইহা সমর্থন করিতে পারে—“ভগবদগীতা”র “বাদঃ প্রবদতামহঃ”—এই বাক্যের রামানুজের ব্যাখ্যার উল্লেখ করিয়া পূর্বোক্তরূপ ব্যবস্থা রামানুজেরও সম্মত, ইহা প্রদর্শন করিয়াছেন। ‡

বস্তুতঃ যে উদ্দেশ্যেই হউক, যে অবস্থাতেই হউক, সময়-বিশেষে অনেক শুদ্ধচিত্ত ব্যক্তিও জিগীষামূলক শাস্ত্রবিচারও করিয়াছেন। সুপ্রাচীনকালে রাজর্ষি জনকের যজ্ঞ-সভায় ব্রহ্মবিৎ যাজ্ঞবল্ক্যও জিগীষু হইয়া উবস্ত, কহোল ও আর্ন্তভাগ প্রভৃতি ব্রাহ্মণগণকে নিরস্ত করিয়াছিলেন এবং তখন সেই সমস্ত ব্রাহ্মণও যাজ্ঞবল্ক্যের

* ন চ “বিগৃহ্য কথং কুর্ধ্যাদি” তাদিভি জল্প-বিতণ্ডায়োনিষেধঃ শব্দবীঃ, নাস্তিক নিরাকরণার্থং নবশুকর্তব্যত্বেন তদিতরবিষয়ত্বান্নিষেধস্ত। “শুদ্ধজ্ঞঃ-তদ্বাদ্যবলায়সংরক্ষণার্থঃ” ইত্যাদি।

‡ “আগম-সিদ্ধা চেষ্টা ব্যবস্থা”, “বাদজল্প-বিতণ্ডাভি” রিতাদি বচনাৎ। ভগবদ্ গীতা-ভাষ্যেহপি ইত্যাদি—“ত্ভায়-পরিশুদ্ধি” (চৌখান্দা সিরিজ) দ্বিতীয় আন্থিক কষ্টব্য।

পরাভবেচ্ছ হইয়াই তাঁহাকে ক্রমে বহু দুৰুত্তর প্রশ্ন করিয়াছিলেন। বৃহদারণ্যক উপনিষদের তৃতীয় অধ্যায়ের প্রারম্ভ হইতে সেই বিবরণ প্রকাশিত আছে। যদিও আমরা সেখানে সেই সমস্ত প্রশ্ন ও যাজ্ঞবল্ক্যের উত্তর বাক্যকে গৌতমোক্ত “জল্প” বা “বিতণ্ডার” লক্ষণাক্রান্ত বলিয়া বুঝি না, কিন্তু “জীবমুক্তিবিবেক” গ্রন্থে অদ্বৈতবাদী বিচারণ্য মুনিও সেখানে যাজ্ঞবল্ক্য প্রভৃতিকে “বিজিগীষু-কথায়” প্রবৃত্ত বলিয়া তাঁহাদিগেরও বিদ্যা-গর্বের সমর্থন করিয়াছেন।‡ যাহা হউক, এ বিষয়ে আর অধিক বলা অনাশ্রুক। অতঃপর “হেত্বাভাসে”র পরিচয় বলিতে হইবে।

হেত্বাভাস

অল্পমান-স্থলে যাহা প্রকৃত হেতু নহে, কিন্তু হেতুর গ্ৰায় প্রতীত হয়, তাহার নাম হেত্বাভাস। উক্ত ‘হেত্বাভাসে’র বিশেষ-জ্ঞান ব্যতীত পূর্বোক্ত ত্রিবিধ “কথা”য় অধিকারই হয় না। তাই মহর্ষি গৌতম পরে ‘হেত্বাভাস’ পদার্থের উল্লেখ পূর্বক সপাঠ্যক্রমে উহার বিভাগার্থ পরে বলিয়াছেন—

সব্যভিচার বিরুদ্ধ প্রকরণসম-সাধ্যসম-

কালাতীতা হেত্বাভাসাঃ ॥ ১।২।৪ ॥

অর্থাৎ (১) সব্যভিচার, (২) বিরুদ্ধ, (৩) প্রকরণসম (৪) সাধ্যসম ও (৫) কালাতীত নামে হেত্বাভাস পাঁচপ্রকার। উক্ত বিভাগ-স্থলে “হেত্বাভাস” শব্দের দ্বারা হেত্বাভাসের সামান্ত্রলক্ষণও সূচিত হইয়াছে। কারণ, “হেতুবদাভাসস্তে” অর্থাৎ যে সমস্ত পদার্থ হেতুর লক্ষণাক্রান্ত নহে, কিন্তু হেতুর গ্ৰায় প্রতীয়মান হয়,—এইরূপ ব্যুৎপত্তি অল্পসারে “হেত্বাভাস” শব্দের দ্বারা উহার লক্ষণ বুঝা যায়। তাই ভাষ্যকার বাৎস্তায়নও প্রথমে বলিয়াছেন—“হেতু-লক্ষণাভাবাদহেতবো হেতুসামান্যাদ্বেতুবদাভাসমানাঃ”। অর্থাৎ হেতু পদার্থের সমস্ত লক্ষণ না থাকায় যে সমস্ত পদার্থ যে স্থলে অহেতু (প্রকৃত হেতু নহে), কিন্তু হেতুর সাদৃশ্যবশতঃ হেতুর গ্ৰায় প্রতীয়মান হয়, সেই সমস্ত পদার্থই সেই স্থলে হেত্বাভাস। তাহা হইলে এখন অল্পমানস্থলে হেতুর লক্ষণ কি, ইহাই প্রথমে বুঝা আবশ্যক। মহর্ষি গৌতম পূর্বে

‡ “অস্তি হি যাজ্ঞবল্ক্যস্ত তৎপ্রতিবাদিনাম্ভৃশ্ব-কহোলাদীনাক ভূয়ান্ বিদ্যামদঃ, তৈঃ সর্বেষরপি বিজিগীষু-কথায়ঃ প্রবৃত্তাঃ”—ইত্যাদি “জীবমুক্তি বিবেক” দ্বিতীয় প্রকরণ (বোদ্ধাই সংস্করণ ২৫৭ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।)

হেতু বাক্যের লক্ষণ-স্বত্রে “সাধ্য-সাধনং” এই পদের দ্বারা এবং পরে পঞ্চবিধ হেত্বাভাসের লক্ষণ দ্বারা হেতু পদার্থের সামান্য লক্ষণও সূচনা করিয়াছেন। তদনুসারেই পরবর্তী নৈয়ায়িকগণ বলিয়াছেন যে, (১) পক্ষে সত্তা, (২) সপক্ষে সত্তা, (৩) বিপক্ষে অসত্তা, (৪) অসং প্রতিপক্ষত্ব ও (৫) অবাধিতত্ব এই পঞ্চধর্ম, (স্থলবিশেষে ধর্মচতুষ্টয়) হেতু পদার্থের সামান্য লক্ষণ। *

যে ধর্মীতে কোন ধর্মের অহুমান করা হয়, তাহার নাম পক্ষ এবং যে পদার্থ সেই অহুমেয় ধর্মবিশিষ্ট বলিয়া নিশ্চিত, তাহার নাম সপক্ষ এবং যে পদার্থ সেই অহুমেয় ধর্ম-শূন্য বলিয়া নিশ্চিত, তাহার নাম বিপক্ষ। যেমন ধূম হেতুর দ্বারা পর্বতে বহির অহুমান-স্থলে পর্বত “পক্ষ”, রন্ধন-শালা “সপক্ষ” এবং জলাদি “বিপক্ষ”। পক্ষ পদার্থে বিद्यমান থাকাই (১) পক্ষে-সত্তা এবং সপক্ষ পদার্থে বিद्यমান থাকাই (২) সপক্ষে সত্তা এবং বিপক্ষ পদার্থে বিद्यমান না থাকাই (৩) বিপক্ষে-অসত্তা। পূর্বোক্ত স্থলে পর্বতরূপ পক্ষ এবং রন্ধনশালা-রূপ সপক্ষে ধূম বিद्यমান থাকায় এবং বিপক্ষ জলাদি পদার্থে ধূম বিद्यমান না থাকায় ধূমে পূর্বোক্ত ধর্মত্রয় আছে এবং পূর্বোক্তস্থলে ধূম হেতুর প্রতিপক্ষ অর্থাৎ তুল্যবল বিরোধী অপর কোন হেতুর জ্ঞান না হওয়ায় উহাতে “অসংপ্রতিপক্ষত্ব” ধর্ম আছে এবং পর্বতে যে বহি নাই, ইহা বলবৎ প্রমাণ দ্বারা নিশ্চিত না হওয়ায় উহাতে “অবাধিতত্ব” ধর্মও আছে। সুতরাং ধূমপদার্থে পূর্বোক্ত পক্ষে-সত্তা প্রভৃতি পঞ্চধর্মই থাকায় উক্তস্থলে উহা হেতুর লক্ষণাক্রান্ত হইয়াছে।

মহর্ষি গৌতম উক্ত পঞ্চধর্মের এক একটি ধর্মের অভাব গ্রহণ করিয়া পঞ্চবিধ হেত্বাভাস বলিয়াছেন। কারণ, বিপক্ষে অসত্তা না থাকিলে (১) “সব্যভিচা”র নামক হেত্বাভাস হয়। সপক্ষে সত্তা না থাকিলে (২) “বিরুদ্ধ” নামক হেত্বাভাস হয়। “অসংপ্রতিপক্ষত্ব” না থাকিলে (৩) “প্রকরণ-সম” নামক হেত্বাভাস হয়। পক্ষে সত্তা না থাকিলে (৪) “সাধ্যসম” নামক হেত্বাভাস হয়। “অবাধিতত্ব” না থাকিলে (৫) “কালাতীত” নামক হেত্বাভাস হয়। কিন্তু ঐ সমস্ত পদার্থে—হেতুর কোন কোন ধর্ম থাকায় উহা হেতুর সদৃশ, তাই উহা

* যে স্থলে “সপক্ষ” কোন পদার্থ নাই, সেই স্থলে “সপক্ষসত্ত্ব”কে তাগ করিয়া এবং যে স্থলে “বিপক্ষ” কোন পদার্থ নাই; সেই স্থলে “বিপক্ষাসত্ত্ব”কে তাগ করিয়া অল্প চারিটি ধর্মই হেতু পদার্থের লক্ষণ বুঝিতে হইবে। “তর্কাস্বত” গ্রন্থে ঋগদীপ তর্কালঙ্কারও ইহা বলিয়াছেন।

হেতুর শ্রায় প্রতীয়মান হওয়ায় পূর্বোক্ত অর্থে “হেত্বাভাস” নামে কথিত হইয়াছে ।
“তार्কিক রক্ষা” গ্রন্থে বরদরাজও বলিয়াছেন—

“হেতোঃ কেনাপি রূপেণ রহিতাঃ কৈশ্চিদ্বিহিতাঃ ।

হেত্বাভাসাঃ পঞ্চাধা তে গোতমেন প্রপঞ্চিতাঃ ॥”

পূর্বস্বত্রোক্ত প্রথম প্রকার হেত্বাভাসের নাম **সব্যভিচার** । মহর্ষি গোতম
ক্রমানুসারে পরে উহার লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—

অনৈকান্তিকঃ সব্যভিচারঃ ॥ ২।২।৫ ॥

অর্থাৎ যাহা “অনৈকান্তিক”, তাহা “সব্যভিচার” নামক হেত্বাভাস । ইহা
“অনৈকান্তিক” ও “অনৈকান্ত” নামেও কথিত হইয়াছে । প্রাচীনকালে পরস্পর
বিরুদ্ধ ধর্ম অর্থেও “অন্ত” শব্দের প্রয়োগ হইয়াছে । অনুমান-স্থলে সাধ্য ধর্ম ও
তাহার অভাব পরস্পর বিরুদ্ধ অন্ত-দ্বয় । ‘একস্মিন্ অন্তে বিদ্যতে’ এইরূপ
ব্যুৎপত্তি অনুসারে “ঐকান্তিক” শব্দের দ্বারা বুঝা যায়, কোন এক অন্তে নিয়ত ।
তাহার বিপরীত অর্থাৎ যেহেতু কোন এক পক্ষে নিয়ত নহে, তাহা “অনৈ-
কান্তিক ” ভাষ্যকারের উক্তরূপ ব্যাখ্যানসারে ফলিতার্থ এই যে, অনুমান-স্থলে যে
হেতু, সাধ্যধর্মযুক্ত স্থানে (সপক্ষে) থাকে এবং সাধ্যধর্মশূন্য স্থানেও (বিপক্ষেও)
থাকে, তাহা ‘সব্যভিচার’ নামক হেত্বাভাস । উক্তরূপ হেতুতে বিপক্ষে অসম্ভা-
রূপ লক্ষণ না থাকায় হেতুর সমস্ত লক্ষণ থাকে না এবং উহা সাধ্যধর্মের ব্যভিচারী
হওয়ায় ব্যাপ্তি শূন্য ।

যেমন কোন বাদী বলিলেন—‘শকো নিত্যঃ’, স্পর্শশূন্যত্বাৎ, আত্মবৎ ।’ উক্ত
স্থলে আত্মাদি অনেক নিত্য পদার্থের শ্রায় রূপাদি অনেক অনিত্য পদার্থেও স্পর্শ-
শূন্যত্ব থাকায় উক্ত হেতু নিত্যত্বের ব্যভিচারী । সুতরাং উহা **সব্যভিচার** ।
উক্তরূপ হেতুতে যে বিপক্ষে সম্ভা অর্থাৎ সাধ্যধর্মশূন্য পদার্থে বিঘ্নমানতা, উহাই
ব্যভিচার । কিন্তু ব্যভিচার-নিশ্চয় হইলে ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভব না হওয়ায় উক্তরূপ
হেতুর দ্বারা অনুমিতি হইতে পারে না । পরে মহর্ষি গোতমও “ব্যভিচারো দহেতুঃ”
(৪।১।৫) এই সূত্রের দ্বারা ব্যক্ত করিয়াছেন যে, সাধ্যধর্মের ব্যভিচার বিশিষ্ট হইলে
তাহা ব্যাপ্তি বিশিষ্ট না হওয়ায় প্রকৃত হেতু হয় না । সুতরাং উক্ত সূত্রের দ্বারা
সাধ্যধর্মের ব্যভিচারের অভাবই যে, ফলতঃ অনুমানের অঙ্গ ব্যাপ্তি, ইহাও সূচিত
হইয়াছে । ব্যাপ্তির অন্তরূপ লক্ষণও আছে ।

“ভাষিক-রক্ষা”কার বরদ রাজ এবং আরও অনেক নৈয়ায়িক উক্ত “সব্য-ভিচার” নামক হেত্বাভাসকে **সাধারণ** ও **অসাধারণ** নামে দ্বিবিধ বলিয়াছেন।* যেহেতু ‘পক্ষ’, ‘সপক্ষ’ ও ‘বিপক্ষ’ থাকে, তাহা সাধারণ সব্যভিচার। “শব্দো-নিত্যঃ অস্পর্শত্বাৎ”, “পৰ্বতো ধূমবান্ বহ্নেঃ” ইত্যাদি স্থলেই ইহার উদাহরণ বুঝিতে হইবে। আর যে হেতু সপক্ষেও থাকে না, বিপক্ষেও থাকেনা, কিন্তু কেবল পক্ষ-মাত্রেই থাকে তাহা **অসাধারণ** নামে দ্বিতীয় প্রকার “সব্যভিচার।” যেমন “শব্দো-নিত্যঃ, শব্দত্বাৎ” এইরূপ প্রয়োগে অর্থাৎ শব্দে নিত্যত্ব সিদ্ধ করিতে শব্দ-মাত্রের অসাধারণ ধর্ম শব্দত্বকেই হেতুরূপে গ্রহণ করিলে উহা “অসাধারণ” সব্যভিচার। কারণ, শব্দে নিত্যত্ব বা অনিত্যত্বের নিশ্চয় না হওয়া পর্যন্ত উক্ত স্থলে শব্দ ‘সপক্ষ’ও নহে, ‘বিপক্ষ’ও নহে। সুতরাং সপক্ষ বা বিপক্ষরূপ কোন দৃষ্টান্ত সম্ভব না হওয়ায় উক্ত স্থলে শব্দরূপ হেতুতে নিত্যত্বের ব্যাপ্তি-নিশ্চয় হইতে পারে না। পরন্তু শব্দে উক্ত শব্দরূপ অসাধারণ ধর্মের জ্ঞানজন্য ‘শব্দো-নিত্যো নবা’ এইরূপ সংশয় জন্মে। সুতরাং উক্ত হেতুও প্রকৃত হেতু নহে। উহা **অসাধারণ** নামে দ্বিতীয় প্রকার সব্যভিচার।” উক্তমতে পূর্বোক্ত স্থলে **অনৈকান্তিক** শব্দের দ্বারা উহাও বুঝা যায়। কিন্তু ভাষ্যকার ঐরূপ ব্যাখ্যা করেন নাই।

দ্বিতীয় হেত্বাভাসের নাম **বিরুদ্ধ**। গোতম পরে উহার লক্ষণ সূত্র বলিয়াছেন—

সিদ্ধান্ত মভ্যুপেত্য তদ্বিরোধী বিরুদ্ধঃ ॥ ১।২।৬ ॥

অর্থাৎ কোন সিদ্ধান্তকে স্বীকার করিয়া তাহার বিরোধী পদার্থকে হেতুরূপে

* পরে “তত্ত্ব-চিন্তামণি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায় “অনুপসংহারী” এই নামে তৃতীয় প্রকার “সব্যভিচারও বলিয়াছেন।” ক্রমে উক্ত ত্রিবিধ সব্যভিচারের নানারূপ ব্যাখ্যাও হইয়াছে। গঙ্গেশ প্রভৃতির মতে “সর্বত্র প্রমেয়ঃ” এইরূপে সমস্ত পদার্থেই প্রমেয়ত্ব ধর্মের অনুমান করিতে যে কোন হেতু গৃহীত হইবে, তাহাই “অনুপসংহারী” সব্যভিচার। কারণ, উক্তস্থলে সমস্ত পদার্থেই পক্ষরূপে গৃহীত হওয়ায় সপক্ষ বা বিপক্ষরূপ দৃষ্টান্তের অভাবে সেই হেতুতে প্রমেয়ত্বরূপ সাধ্য ধর্মের ব্যাপ্তি-নিশ্চয় হইতে পারে না। ফলকথা, যেখানেই হউক, সমস্ত পদার্থেই কোন অনুমানে পক্ষরূপে গৃহীত হইলে উক্ত মতে সেখানে যে কোন হেতুই “অনুপসংহারী” হইবে। অনেক নব্য নৈয়ায়িকের মতে সমস্ত পদার্থে বর্তমান বাচ্য ও প্রমেয়ত্ব প্রভৃতি কেবলমাত্রী ধর্ম সাধ্যধর্মরূপে অথবা হেতুরূপে গৃহীত হইলে সেই স্থলীয় হেতু “অনুপসংহারী”।

গ্রহণ করিলে তাহা “বিরুদ্ধ” নামক হেত্বাভাস। তাৎপর্য এই যে, যেহেতু সাধ্য-
 ধর্মের ব্যাঘাতক অর্থাৎ তাহার অভাবের সাধক, সেইহেতু “বিরুদ্ধ” হেত্বাভাস।
 যেমন কোন বাদী প্রথমে ‘শব্দো নিত্যঃ’ এইরূপ প্রতিজ্ঞা বাক্য বলিয়া অর্থাৎ শব্দে
 নিত্যত্ব সিদ্ধান্তই স্বীকার করিয়া পরে যে কোন কারণে ভ্রমবশতঃ ‘উৎপত্তিমত্বাৎ’
 এইরূপ হেতু বাক্য বলিলে উক্ত ‘উৎপত্তিমত্ব’ হেতু বিরুদ্ধ হেত্বাভাস হইবে। কারণ,
 যে সমস্ত পদার্থে উৎপত্তিমত্ব আছে, তাহা অনিত্য। সুতরাং উৎপত্তিমত্বরূপ ধর্ম
 অনিত্যত্বেরই ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট। অতএব উহা অনিত্যত্বেরই সাধক হওয়ায়
 নিত্যত্বের বিরোধী। অর্থাৎ উক্ত উৎপত্তিমত্ব হেতু নিত্যত্বরূপ সাধ্যধর্মের
 অভাবেরই (অনিত্যত্বের) সাধক হওয়ায় নিত্যত্বের সাধক হইতে পারে না। উক্ত
 স্থলে নিত্যত্বরূপে নিশ্চিত আত্মাদি পদার্থে অর্থাৎ ‘সপক্ষে’ উৎপত্তিমত্ব ধর্ম না
 থাকায় উক্ত হেতুতে সপক্ষে সত্তা-রূপ হেতু লক্ষণ নাই। সুতরাং উহা ‘হেত্বা-
 ভাস’। “তार्কিকরক্ষা”কার বরদরাজ বলিয়াছেন—“বিরুদ্ধঃ শ্রাদ্ বর্তমানো
 হেতুঃ পক্ষ-বিপক্ষয়োঃ।” অর্থাৎ কেবল ‘পক্ষ’ ও ‘বিপক্ষে’ বর্তমান হেতুই
 “বিরুদ্ধ”। এইমতে হেতুর “পক্ষ-সত্ত্ব” না থাকিলে “বিরুদ্ধ” হেত্বাভাস
 হয় না।

তৃতীয় হেত্বাভাসের নাম প্রকল্পণ-সম। গৌতম পরে উহার লক্ষণস্বরূপ
 বলিয়াছেন—

যস্মাৎ প্রকরণ-চিন্তা, স নির্ণয়ার্থমপদিষ্টঃ

প্রকরণ-সমঃ ॥ ১।২।৭ ॥

অর্থাৎ যৎ-প্রযুক্ত ‘প্রকরণ’-বিষয়ে চিন্তা জন্মে, অর্থাৎ কোন পক্ষেরই নির্ণয়
 না হওয়ায় সংশয়-বিষয়ীভূত পক্ষ ও প্রতিপক্ষ বিষয়ে জিজ্ঞাসা জন্মে, তাহা নির্ণয়ের
 নিমিত্ত ‘অপদিষ্ট’ অর্থাৎ হেতুরূপে কথিত হইলে প্রকল্পণসম নামক হেত্বাভাস
 হয়। উক্ত “প্রকরণ” শব্দের অর্থ—বাদী ও প্রতিবাদীর পক্ষ ও প্রতিপক্ষরূপ
 সাধ্য-ধর্ম-দ্বয়। তাৎপর্যে মধ্যস্থগনের জিজ্ঞাসাই “প্রকরণ চিন্তা”।

যেমন বাদী নৈয়ায়িক বলিলেন—“শব্দোহনিত্যঃ, নিত্যধর্মাত্মপলঙ্কেঃ”।
 অর্থাৎ শব্দ অনিত্য, যেহেতু শব্দে নিত্য পদার্থের কোন ধর্মের উপলব্ধি হয় না।
 পরে প্রতিবাদী মীমাংসক বলিলেন—“শব্দো নিত্যঃ, অনিত্যধর্মাত্মপলঙ্কেঃ”।
 অর্থাৎ শব্দ নিত্য, যেহেতু শব্দে অনিত্যপদার্থের কোন ধর্মের উপলব্ধি হয় না।

উক্ত স্থলে শব্দে অনিত্যত্ব ও নিত্যত্বই পক্ষ ও প্রতিপক্ষরূপ প্রকরণ-দ্বয়। কিন্তু বাদী বা প্রতিবাদী উক্ত স্থলে অপরের হেতুর কোন দোষ বা দুর্বলত্ব সমর্থন করিতে না পারিলে মধ্যস্থগণ উক্ত হেতুদ্বয়ের বলাবল নিশ্চয় করিতে না পারায় উক্ত উভয় হেতুই তুল্যবল হয়। অনিশ্চিত-বলাবলত্বই উক্তরূপ স্থলে হেতুদ্বয়ের তুল্যবলত্ব। সুতরাং উক্ত স্থলে কোন হেতুর দ্বারাই মধ্যস্থগণের কোন পক্ষের অনুমিতিরূপ নির্ণয় না হওয়ায় শব্দে অনিত্যত্ব ও নিত্য-বিষয়ে সংশয়-নিবৃত্তি হয় না। সুতরাং পরে তদ্বিষয়ে জিজ্ঞাসা জন্মে। উক্তরূপ হেতুদ্বয়ই সেই জিজ্ঞাসার প্রয়োজক হওয়ায় উহা “প্রকরণসম” নামক হেত্বাভাস। এই “প্রকরণসম” হেত্বাভাসই পরে সংপ্রতিপক্ষ নামে প্রসিদ্ধ হইয়াছে। “দীধিতি”কার রঘুনাথ শিরোমণি ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“সন্ প্রতিপক্ষো বিরোধি-পরামর্শো যন্ত স তথা।” জয়ন্ত ভট্টের মতে উক্তরূপ হেতুদ্বয়ই “বিরুদ্ধা ব্যভিচারী”—এই নামে কথিত হইতে পারে। *

চতুর্থ হেত্বাভাসের নাম—সাধ্য-সম। গৌতম পুরে উহার লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—

সাধ্যাবিশিষ্টঃ সাধ্যাত্মাং সাধ্যসমঃ ॥ ১।২।৮ ॥

অর্থাৎ সাধ্যত্ব-প্রযুক্ত যে পদার্থ সাধ্য ধর্মের তুল্য, তাহা সাধ্য-সম হেত্বাভাস। তাৎপর্য এই যে, সিদ্ধ পদার্থই অনুমানের হেতু হইতে পারে। কিন্তু বাদী ও প্রতিবাদীর সাধ্য-ধর্ম যেমন অনুমানের পূর্বে অসিদ্ধ হওয়ায় সাধ্য ; তদ্রূপ, তাঁহাদিগের কথিত হেতু পদার্থও পূর্বে অসিদ্ধ হইলে উহা সাধ্য-তুল্য। উক্তরূপ পদার্থে ‘পক্ষ-সত্তা’ না থাকায় উহাতে প্রকৃত হেতুর লক্ষণ নাই।

* জয়ন্ত ভট্টের মতে উক্তরূপ “প্রকরণ-সম” হেতুদ্বয়ের প্রয়োগ-স্থলে মধ্যস্থগণের প্রকরণদ্বয়-বিষয়ে মানস সংশয়রূপ চিন্তা জন্মে। পরে “রত্নকোষ”কার পৃথীধর আচার্য্য উক্তরূপ স্থলে সংশয়াকার অনুমিতিই সমর্থন করেন। (প্রথম সংস্করণে জয়ন্ত ভট্টের মতানুসারেই ব্যাখ্যা লিখিত হয়)। কিন্তু ভাষ্যকার প্রথমোক্ত “সব্যভিচার” হইতে “প্রকরণসমে”র ভেদ প্রকাশের জন্য সূত্রোক্ত “প্রকরণ-চিন্তা”র ব্যাখ্যা করিয়াছেন—প্রকরণ-বিষয়ে জিজ্ঞাসা। উদয়নাচার্য্য প্রভৃতি নৈয়ায়িকগণও সমর্থন করিয়াছেন যে, সংপ্রতিপক্ষ হেতুদ্বয়ের প্রয়োগ-স্থলে পরে সাধ্য ধর্ম ও তাহার অভাব বিষয়ে মধ্যস্থগণের সংশয় জন্মে না। কিন্তু কোন পক্ষেরই নির্ণয় না হওয়ায় তদ্বিষয়ে জিজ্ঞাসা জন্মে। এ বিষয়ে ক্রমে বহু শুল্ক বিচার ও মতভেদ হইয়াছে। মতভেদের ব্যাখ্যা ও আলোচনা মৎ সম্পাদিত ছায়-দর্শনের (দ্বিতীয় সং) প্রথম খণ্ড ৩৫০—৫৩ পৃষ্ঠায় দ্রষ্টব্য।

স্বতরাং উহা “সাধ্য-সম” নামক হেত্বাভাস। গৌতমোক্ত এই “সাধ্য-সম”ই পরে অসিদ্ধ এই নামে কথিত হইয়াছে এবং নানাগ্রন্থে উহার নানারূপ ব্যাখ্যা ও নানাপ্রকার ভেদ-বর্ণন হইয়াছে।

ভাষ্যকার বাৎশ্রায়ন দ্রব্যং ছায়া, গতিমত্বাৎ—এইরূপ প্রয়োগে গতিমত্ব হেতুকে “সাধ্য-সমে”র উদাহরণ বলিয়াছেন। কারণ, ছায়াতে যে গতিক্রিয়া থাকে, অর্থাৎ মহুশ্যাদির শ্রায় ছায়াও যে গমন করে, ইহা প্রতিবাদী নৈয়ায়িক স্বীকার করেন না। তাঁহার মতে মহুশ্যাদি কর্তৃক আচ্ছাদিত আলোক-সমূহের অভাবই ছায়া। স্বতরাং তাহাতে গতিক্রিয়া থাকিতে পারে না। কিন্তু অনেক স্থলে গতিক্রিয়ার ভ্রম হয়। অতএব প্রতিবাদীর মতে ছায়াতে গতিমত্ব অসিদ্ধ হওয়ায় উক্ত স্থলে ঐ হেতু “সাধ্য সম” হেত্বাভাস।

“শ্রায়-বার্ত্তিক”কার উদ্যোতকর পূর্বোক্ত “সাধ্যসম” বা “অসিদ্ধ” নামক হেত্বাভাসকে “স্বরূপাসিদ্ধি”, “আশ্রয়াসিদ্ধি” ও “অন্ত্যাসিদ্ধি” নামে ত্রিবিধ বলিয়া পূর্বোক্ত স্থলেই উদাহরণ প্রকাশ করিয়াছেন যে, ছায়াতে গতিমত্ব বা গতিক্রিয়া স্বরূপতঃই অসিদ্ধ হইলে উহা (১) **স্বরূপাসিদ্ধি**। আর যদি বাদী মীমাংসক বলেন যে, ছায়া যখন এক স্থানে দৃষ্ট হইয়া অগতঃ দৃষ্ট হয়, তখন তাহাতে গতিক্রিয়া অবশ্য স্বীকার্য। কারণ, এক স্থানে দৃষ্ট পদার্থের যে অগতঃ দর্শন, উহা সেই পদার্থের গতি-ক্রিয়া ব্যতীত সম্ভব হয় না। কিন্তু ইহা বলিলেও ঐ হেতু (২) **আশ্রয়াসিদ্ধি**। কারণ, ছায়াতে দ্রব্যত্ব সিদ্ধ না হওয়া পর্যন্ত অগতঃ দ্রব্যের শ্রায় তাহাতে স্থানান্তরে দর্শনরূপ হেতু সিদ্ধ হয় না। স্বতরাং দ্রব্য-রূপ ছায়া সিদ্ধ না হওয়ায় তাহাকে আশ্রয় করিয়া কথিত যে স্থানান্তরে দর্শনরূপ হেতু, তাহা “আশ্রয়াসিদ্ধি”। পরন্তু আলোকবিশেষের অভাবকে ছায়া বলিলেও—তাহার স্থানান্তরে দর্শন হইতে পারে। কারণ প্রতিবাদীর মতে অভাবপদার্থ বিশেষেরও চাক্ষুষ প্রত্যক্ষ হয়। স্বতরাং অন্তঃমতে ছায়া দ্রব্য পদার্থ না হইলেও তাহার স্থানান্তরে দর্শন সিদ্ধ হওয়ায় ঐ হেতু (৩) **অন্ত্যাসিদ্ধি**।

বস্তুতঃ মহর্ষি গৌতমও “অসিদ্ধ” শব্দের প্রয়োগ না করিয়া উক্ত শব্দে “সম্ভাব্যবিশিষ্ট” শব্দের দ্বারা সূচনা করিয়াছেন যে, যেহেতু কেবল প্রতিবাদীর মতে অসিদ্ধ, তাহাও সাধ্যসম নামক হেত্বাভাস। প্রাচীন বৈশেষিকাচার্য প্রশস্তপাদ উক্তরূপ অসিদ্ধকে **অন্ত্যাসিদ্ধি** নামে এবং যে হেতু, বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের মতেই অসিদ্ধ, তাহাকে **উভয়াসিদ্ধি** নামে উল্লেখ করিয়াছেন।

যেমন ‘শব্দোহনিত্যঃ, চান্দ্রবত্বাৎ’ এইরূপ প্রমাণে চান্দ্রবত্ব হেতু **উভয়াসিদ্ধি**। কারণ, বাদী ও প্রতিবাদী উভয়ের মতেই শব্দে চান্দ্রবত্ব অসিদ্ধ। এইরূপ যে হেতু অহুমানের ধর্মিরূপ পক্ষের একাংশে অসিদ্ধ হয়, তাহা “একদেশাসিদ্ধ” ও **ভাগাসিদ্ধ** নামে কথিত হইয়াছে এবং যে হেতু অহুমানের ধর্মিরূপ পক্ষে সন্দ্বিগ্ন, তাহা **সন্দ্বিগ্নাসিদ্ধ** নামে কথিত হইয়াছে। এইরূপ কোন বিশিষ্ট হেতুর বিশেষ্য বা বিশেষণ অসিদ্ধ হইলে উহা যথাক্রমে **বিশেষ্যাসিদ্ধ** ও **বিশেষণাসিদ্ধ** নামে কথিত হইয়াছে। কিন্তু ঐ সমস্ত ‘অসিদ্ধি’ই “স্বরূপাসিদ্ধি”র অন্তর্গত।

“তত্ত্ব-চিন্তামনি”কার গঙ্গেশ উপাধ্যায় (১) ‘আশ্রয়াসিদ্ধি’ (২) ‘স্বরূপাসিদ্ধি’ ও (৩) ‘ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি’ নামে হেতুর ‘অসিদ্ধি’ দোষ ত্রিবিধ বলিয়াছেন। হেতুর ব্যর্থবিশেষণবত্বাই ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি দোষ, ইহা প্রসিদ্ধ মত। কিন্তু রঘুনাথ শিরোমণি উহাকে হেতুর দোষ বলিয়া স্বীকার করেন নাই। তাঁহার মতে সাধ্য-ধর্ম অথবা হেতুর বিশেষণ অসিদ্ধ হইলে সেই স্থলে ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভব না হওয়ার হেতুর “ব্যাপ্যত্বা সিদ্ধি” দোষ হয়। “তর্কভাষা” গ্রন্থে কেশব মিশ্র বলিয়াছেন যে, হেতুতে ব্যাপ্তি-নিশ্চয়ের অভাব প্রযুক্ত এবং উপাধির সত্তা-প্রযুক্ত ‘ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি’ দোষ দ্বিবিধ। “তর্ক সংগ্রহে” অন্নভট্ট উপাধিবিশিষ্ট হেতুকেই “ব্যাপ্যত্বাসিদ্ধি” বলিয়াছেন।

কোন নৈয়ায়িক সম্প্রদায় **সিদ্ধসাধন** নামে এবং **অগ্রযোজক** নামে পৃথক হেত্বাভাসও স্বীকার করিয়াছিলেন। ভাস্করজ্ঞ “শ্রায়সার” গ্রন্থে **অনধ্যবসিত** নামে ষষ্ঠ হেত্বাভাসও বলিয়াছেন। কিন্তু মহানৈয়ায়িক উদয়নাচার্য্য “শ্রায়কুশ্মাঞ্জলি” গ্রন্থে (৩৭) বলিয়াছেন যে, পঞ্চবিধ হেত্বাভাস ভিন্ন আর কোন হেত্বাভাস গোতমের সম্মত হইলে তাঁহার হেত্বাভাসের বিভাগ-সূত্র ব্যর্থ হয়। উক্ত বিভাগ-সূত্রের দ্বারা সূচিত হইয়াছে যে, সর্বপ্রকার সমস্ত হেত্বাভাসই উক্ত পঞ্চবিধ হেত্বাভাসের অন্তর্গত। তাই উদয়নাচার্য্য পূর্বে গোতমোক্ত “সাধ্য-সম” অর্থাৎ অসিদ্ধ হেত্বাভাসের ব্যাখ্যা করিয়াছেন যে, অসিদ্ধি প্রযুক্ত হেত্বাভাসই **অসিদ্ধ** নামে কথিত হয়। ‘সিদ্ধি’র অভাবই ‘অসিদ্ধি’। উক্ত “সিদ্ধি” শব্দের দ্বারা বুঝিতে হইবে—‘সাধ্যধর্মের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট পক্ষধর্মতার নিশ্চয়’ অর্থাৎ অহুমিত্তির চরম কারণ পূর্বোক্ত **লিঙ্গ-পদ্ব্যবসায়**। সেই সিদ্ধির অভাব রূপ অসিদ্ধি (১) “অনুধাসিদ্ধি” (২) “আশ্রয়াসিদ্ধি” ও (৩) “স্বরূপাসিদ্ধি” নামে ত্রিবিধ। তন্মধ্যে আশ্রয়াসিদ্ধি দ্বিবিধ। অহুমানের আশ্রয় অর্থাৎ ধর্মিরূপ পক্ষ পদার্থের

স্বরূপতঃ যে অসিদ্ধি, তাহা প্রথম প্রকার “আশ্রয়াসিদ্ধি”। যেমন ‘আকাশ-কুহুমং গন্ধবৎ পুষ্পহাৎ, এইরূপ প্রয়োগে পক্ষভূত আকাশকুহুমই অসিদ্ধ বা অলীক। সুতরাং উক্ত হেতু “আশ্রয়াসিদ্ধি”। আর কেহ যদি কোন পদার্থে সৰ্ব্ব-সম্মত সিদ্ধ পদার্থের অনুমানের জন্য কোন হেতুর প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে সেই হেতুও ‘আশ্রয়াসিদ্ধি’ কারণ, সেই স্থলে ধর্মিরূপ পক্ষে ‘পক্ষতা’ রূপ বিশেষণ না থাকায় উহা পক্ষই হয় না। প্রাচীন-মতে সাধ্যধর্মের সংশয়-যোগ্যতাই “পক্ষতা।” কিন্তু সিদ্ধ বা নিশ্চিত পদার্থে সংশয় সম্ভব হয় না। স্বার্থানুমান-স্থলে স্বেচ্ছাপ্রযুক্ত সংশয় (আহাৰ্য্য সংশয়) সম্ভব হইলেও পরার্থানুমান-স্থলে উক্তরূপ সংশয় বলা যায় না। অতএব “সিদ্ধ-সাধন” স্থলেও হেতু “আশ্রয়-সিদ্ধি” হইবে। “সিদ্ধ-সাধন” নামে পৃথক হেত্বাভাস স্বীকার অনাবশ্যক।

পূর্বোক্ত মতে সাধ্যধর্মের ব্যাপ্তিবিশিষ্ট পক্ষধর্মরূপ যে হেতু, তাহা সাধ্যধর্মের তুল্য অর্থাৎ অসিদ্ধ হইলে সেই স্থলীয় হেতুই “সাধ্যসম” নামক হেত্বাভাস, ইহাই গৌতমের উক্ত স্তরের তাৎপর্য্যার্থ। সুতরাং হেতু পদার্থে সাধ্যধর্মের ব্যাপ্তি অসিদ্ধ হইলে অথবা অনুমানের আশ্রয়রূপ পক্ষ অসিদ্ধ হইলে অথবা সেই পক্ষে সেই হেতুই স্বরূপতঃ অসিদ্ধ হইলে “ব্যাপ্তি-বিশিষ্ট পক্ষধর্ম” অসিদ্ধ হওয়ায় ঐ সমস্ত স্থলেই “সাধ্যসম” নামক হেত্বাভাস হইবে। তন্মধ্যে যেখানে গৃহীত হেতুপদার্থে সাধ্যধর্মের ব্যাপ্তি অসিদ্ধ, সেই স্থলীয় হেতুই উদয়নাচার্য্যের মতে “অগ্রথাসিদ্ধি”। “প্রকাশ” টীকাকার বর্দ্ধমান উপাধ্যায় উদয়নোক্ত “অগ্রথাসিদ্ধি”র ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“অগ্রথাসিদ্ধিঃ সোপাধিত্বং”। অর্থাৎ যে হেতু সোপাধি, তাহাকে বলে—“অগ্রথাসিদ্ধি”।

এখন উপাধি কাহাকে বলে, তাহা বুঝা অত্যাৱশ্যক। অনুমান-স্থলে যে পদার্থ সাধ্যধর্মের ব্যাপক ও ব্যাপ্য এবং হেতু পদার্থের অব্যাপক, তাহাই উদয়নের মতে মুখ্য উপাধি। আর যে পদার্থ সাধ্যধর্মের ব্যাপ্য না হইলেও ব্যাপক এবং হেতু পদার্থের অব্যাপক, তাহাও তুল্য যুক্তিতে উপাধি হয়। যেমন পর্বতে ধূমের অনুমান করিতে বহ্নিকে হেতুরূপে গ্রহণ করিলে (পর্বতো ধূমবান্ বহ্নেঃ) সেই স্থলে আদ্র-ইন্ধন উপাধি। কারণ আদ্র-ইন্ধনের সহিত বহ্নির সংযোগ ব্যতীত ধূম জন্মে না। সুতরাং যে যে স্থানে ধূম থাকে, সেই সমস্ত স্থানেই আদ্র-ইন্ধন থাকায় উহা উক্ত স্থলে সাধ্যধর্ম ধূমের ব্যাপক পদার্থ এবং তদ্ব্যতিরিক্তে বহ্নি থাকিলেও সেখানে আদ্র-ইন্ধন না থাকায় উহা বহ্নিরূপ হেতুর

অব্যাপক পদার্থ। সুতরাং শেবোক্ত লক্ষণানুসারে উক্ত স্থলে আত্ম ইন্ধন উপাধি হওয়ার বহিরূপ হেতু ‘সোপাধি’ হইয়াছে।

উক্ত ‘উপাধি’ পদার্থ সন্নিধ ও নিশ্চিত ভেদে দ্বিবিধ। যে পদার্থে সাধ্য-ধর্মের ব্যাপকত অথবা হেতু পদার্থের অব্যাপকত অথবা ঐ উভয়ই সন্নিধ, তাহাকে বলে—**সন্নিধ উপাধি**। সন্নিধ উপাধি স্থলেও হেতু পদার্থে সাধ্য-ধর্মের ব্যাভিচার-সংশয় হওয়ায় সেই হেতুর দ্বারা অনুমিতি হয় না। আর নিশ্চিত উপাধি-স্থলে সেই উপাধি পদার্থের ব্যাভিচারিত্ব হেতুর দ্বারা হেতু পদার্থে সেই সাধ্যধর্মের ব্যাভিচারের অনুমিতি হওয়ায় ব্যাভিচার-নিশ্চয়রূপ প্রতিবন্ধকবশতঃ তাহাতে ব্যাপ্তি-নিশ্চয় সম্ভব না হওয়ায় অনুমিতি হয় না।

যেমন পূর্বোক্ত স্থলে আত্ম ইন্ধন-শূন্য তপ্তলৌহপিণ্ডে বহি থাকায় বহি আত্ম ইন্ধনের ব্যাভিচারী পদার্থ, সুতরাং উহা সাধ্যধর্ম ধর্মেরও ব্যাভিচারী পদার্থ। কারণ, যাহা ব্যাপক পদার্থের ব্যাভিচারী, তাহা তাহার ব্যাপ্য পদার্থেরও ব্যাভিচারী হইয়া থাকে। সুতরাং উক্তস্থলে (“বহিধূম-ব্যাভিচারী, আত্ম ইন্ধন-ব্যাভিচারিত্বাৎ”—এইরূপে) অনুমান প্রমাণ দ্বারা বহি হেতুতে ধর্মের ব্যাভিচার-নিশ্চয় জন্মে। এইরূপ অনেকস্থলে উপাধি পদার্থের অভাবরূপ হেতুর দ্বারা অনুমানের আশ্রয়-রূপ পক্ষে সাধ্যধর্মের অভাব-নিশ্চয় হইলে উহা সেই অনু-মিতিরই প্রতিবন্ধক হয়। সুতরাং অনুমান-স্থলে উক্তরূপ উপাধি পদার্থ নানা রূপেই হেতুর দুষক হইয়া থাকে। কিন্তু উহা কোন ‘হেতুভাস’ নহে। কারণ, উহা হেতুরূপে প্রযুক্ত হয় না, উহাতে হেতুভাসের লক্ষণই নাই। শ্রায়-শাস্ত্রের অনুমান-কাণ্ডে উক্ত উপাধি পদার্থের লক্ষণাদি ও তৎসম্বন্ধে বিবিধ বিচার অতিবিস্তৃত ও দূরূহ। সংক্ষেপে তাহার কিছুই ব্যক্ত করা যায় না। *

মূলকথা, উদয়নাচার্যের মতে—সোপাধি হেতুর নামই “অন্যথাসিদ্ধ” ও **অপ্রয়োজক**। উহা গোতমোক্ত “সাধ্যসম” বা “অসিদ্ধ” নামক হেতুভাসেরই প্রকার বিশেষ। উদয়নাচার্য বলিয়াছেন যে—যে স্থলে হেতুপদার্থে সাধ্যধর্মের ব্যাভিচার-সংশয়ের নিবর্তক অল্পকূল তর্ক নাই, সেই স্থলীয় হেতুকে বলে—**অপ্রয়োজক** এবং উহা “শঙ্কিতোপাধি” ও “নিশ্চিতোপাধি” নামে দ্বিবিধ।

* উপাধি পদার্থের লক্ষণ ও উদাহরণাদির ব্যাখ্যা মৎস্পাদিত শ্রায়-দর্শনের দ্বিতীয় খণ্ডে দ্রষ্টব্য।

স্বতরাং উহা পূর্বোক্ত “অসিদ্ধে”রই অন্তর্গত হওয়ায় পৃথক হেতুভাস নহে।
এইরূপ যে হেতু, অহুমানের আশ্রয়ে স্বরূপতঃই অসিদ্ধ, তাহাকে বলে—
‘স্বরূপাসিদ্ধ’। পূর্বে ইহার উদাহরণ ও প্রকারভেদ বলিয়াছি।

পঞ্চম হেতুভাসের নাম কালাতীত। মহর্ষি গৌতম পরে উহার লক্ষণ-স্বত্র
বলিয়াছেন—

‘কালাত্যাগাদিষ্টঃ কালাতীতঃ ॥ ১।২।৯ ॥

অর্থাৎ যে হেতু অহুমানের কালাত্যাগে অপদিষ্ট (প্রযুক্ত) হয়, তাহা
কালাতীত নামক হেতুভাস। তাৎপর্য্য এই যে, যে কাল পর্য্যন্ত অহুমানের
ধর্ম্মরূপ ‘পক্ষ’ পদার্থে সাধ্যধর্ম্মের অভাব নিশ্চয় না হয়, সেই কাল পর্য্যন্তই
তাহাতে সেই ধর্ম্মের অহুমতি হইতে পারে। কিন্তু পূর্বে কোন বলবৎ প্রমাণ
দ্বারা সেই সাধ্যধর্ম্মের অভাব নিশ্চয় হইলে তখন তাহাতে সেই ধর্ম্মের
অহুমতির কাল থাকে না। স্বতরাং অহুমানের কালাত্যাগে প্রযুক্ত সমস্ত হেতুই
কালাতীত নামক হেতুভাস। ফলকথা, বলবৎ প্রমাণের দ্বারা বাধিত হেতুই
“কালাতীত”। উক্তরূপ হেতুই পরে “বাধিতসাধ্যক” এবং “বাধিত” নামেও কথিত
হইয়াছে। “তাকিকরক্ষা”কার বরদরাজও বলিয়াছেন—“কালাতীতো বলবতো
প্রমাণেন প্রবাধিতঃ।”

যেমন ‘বহিঃ অহুষ্কঃ’—এইরূপে বহিতে অহুষ্কহের অহুমানের জ্ঞাত প্রযুক্ত
যে কোন হেতুই “কালাতীত” বা ‘বাধিত’ হেতুভাস। কারণ বহিতে অহুষ্কহরূপ
সাধ্যধর্ম্মের অভাব (উক্ষঃ) পূর্বেই প্রত্যক্ষ-প্রমাণসিদ্ধ। এইরূপ যাগ যে স্বর্গের
সাধন, ইহা পূর্বেই বলত্তর বেদপ্রমাণসিদ্ধ। স্বতরাং—যাগো ন স্বর্গ-‘সাধনঃ,’
এইরূপে যাগে স্বর্গ-সাধনহেতুভাসের অহুমানের জ্ঞাত যে কোন হেতুর প্রয়োগ করিলে
তাহা “কালাতীত” নামক হেতুভাস হয়। পূর্বোক্ত স্থলে হেতুতে ব্যভিচারাদি
অথ কোন দোষ থাকিলেও “বাধ” দোষও স্বীকার্য্য। কেবল ‘বাধ’ দোষ-বিশিষ্ট
বাধিত হেতুভাসের উদাহরণও আছে। স্বতরাং পঞ্চম হেতুভাস অবশ্য
স্বীকার্য্য। বৈশেষিকাদি সম্প্রদায় উহা অস্বীকার করিয়া উক্তরূপ স্থলে “প্রতিজ্ঞা-
ভাস”ই বলিয়াছেন। তাঁহাদিগের মতে ‘বহিরহুষ্কঃ’ এইরূপ প্রয়োগ-স্থলে উহা
প্রত্যক্ষবিরুদ্ধ “প্রতিজ্ঞাভাস”। বৌদ্ধাচার্য্য দিঙ্ নাগও অনেকপ্রকার
“প্রতিজ্ঞাভাস” বলিয়াছেন। কিন্তু মহর্ষি গৌতমের মতে উক্তরূপ স্থলেও হেতুভাস

স্বীকার্য। তাই তিনি “প্রতিজ্ঞাভাসা”দি বলেন নাই। অসম্ভব ভট্টও বিচার-পূর্বক এই কথাই বলিয়াছেন।

হেতুভাসের প্রকার-ভেদে মতভেদ

বৈশেষিক সম্প্রদায়ের প্রসিদ্ধ মতে ‘হেতুভাস’ ত্রিবিধ। কারণ, অনুমানের ‘লিঙ্গ’ পঞ্চলক্ষণ নহে, কিন্তু ত্রিলক্ষণ। (১) পক্ষে সত্তা ও (২) সপক্ষে সত্তা। (৩) বিপক্ষে অসত্তাই লিঙ্গের (হেতুর) লক্ষণ। উক্ত ধর্মত্রয়ের মধ্যে যে কোন এক ধর্ম বা দুই ধর্ম না থাকিলে তাহা “অলিঙ্গ” অর্থাৎ হেতুভাস হয়। তাই কথিত হইয়াছে—“বিপরীতমতো যৎ স্তাদেকেন দ্বিতয়েন বা। বিরুদ্ধাসিদ্ধ-সন্ধিধ্বংসলিঙ্গং কাশ্যপোহ ব্রবীৎ ॥”* কাশ্যপমুনির অপত্য কণদামুনির অপত্য নাম কাশ্যপ। তাঁহার অভিপ্রায় বুঝা যায় যে, “সংপ্রতিপক্ষ” অর্থাৎ তুল্যকল বিরোধী হেতু-দ্বয়ের প্রয়োগ-স্থলে মধ্যস্থ-গণের কোন পক্ষের অস্বীকৃতি-রূপ নির্ণয় না হইলেও তাঁহারা সেই হেতুদ্বয়কে অহেতু বলিতে পারেন না। কারণ, তাঁহারা তখন সেই হেতুদ্বয়ের কোন দোষ বুঝেন না। এইরূপ অনেক স্থলে বলবৎ প্রমাণ দ্বারা সাধ্যধর্মের অভাব-নিশ্চয়-রূপ প্রতিবন্ধকবশতঃ অস্বীকৃতি না হইলেও সেইস্থলীয় হেতুতে ‘বোধ’ নামক কোন দোষান্তর নাই এবং তাহা স্বীকার করাও অনাবশ্যক। সুতরাং “অসংপ্রতিপক্ষত্ব” ও “অবোধিতত্ব” হেতুর লক্ষণ নহে। কিন্তু পক্ষসত্তাদি ধর্মত্রয়ই হেতুর লক্ষণ। সুতরাং অনুমানের হেতু ত্রিলক্ষণ।

* মহর্ষি কণাদ বৈশেষিক দর্শনে অনুমানের হেতুকে “অপদেশ” নামে উল্লেখ করিয়া পরে বলিয়াছেন—“অপ্রসিদ্ধোহসন্ সন্ধিধ্বংসানপদেশঃ” (৩।১।১৫) অর্থাৎ “অনুপদেশ” (অনুমানের হেতুভাস) ত্রিবিধ। যথা—“অপ্রসিদ্ধ” (বিরুদ্ধ), “অসন্” (অসিদ্ধ), “সন্ধিধ্বংস” (সব্যভিচার)। কিন্তু যোমশিবাচার্য্য কণাদের উক্ত শব্দের দ্বারা কণাদের অন্তর্ভুক্ত “প্রকরণত্ব” ও “কালাতীত” নামক হেতুভাস-দ্বয়ও তাঁহার সম্মত বলিয়াছেন। “উপস্থান” টীকায় পঞ্চম বিধ বৃত্তিকারের মত বলিয়া যোমশিবাচার্য্যের উক্ত মতেরই উল্লেখ করিয়াছেন। কিন্তু তিনি উক্ত মত গ্রহণ করেন নাই। বস্তুতঃ প্রশস্তপাদদের উক্ত দ্বিতীয় শ্লোকের পরাধে সঠিক কথিত হইয়াছে—“বিরুদ্ধাসিদ্ধ-সন্ধিধ্বংসলিঙ্গং কাশ্যপোহ ব্রবীৎ”। অর্থাৎ কাশ্যপ (কণাদ) “বিরুদ্ধ”, “অসিদ্ধ” ও “সন্ধিধ্বংস” (সব্যভিচার) এই ত্রিবিধ “অলিঙ্গ” (অহেতু বা হেতুভাস) বলিয়াছেন। যোমশিবাচার্য্য নিজমত-রক্ষার জন্ত অধ্যাহার ও কষ্টকল্পনা করিয়া ঐ সমস্ত স্থলে ধ্বংস ব্যাখ্যা করিয়াছেন, তাহা আমরা বুঝিতে পারি না। “যোমবতী বৃত্তি” কানীশোদ্যাদি সংকৃত সিরীষ ৫০৫ ৬২ পৃষ্ঠা দ্রষ্টব্য।

বৌদ্ধ নৈয়ায়িক দ্বিগ্‌লাগও বলিয়াছেন—“ত্রিৰূপান্নিকাদ্ বদন্তুমেয়ে জ্ঞানং তদনুমানং”। “শ্রায়-বিন্দু” গ্রন্থে বৌদ্ধাচার্য ধর্ম্মকীর্ত্তি স্পষ্ট বলিয়াছেন—“অসিদ্ধ-বিরুদ্ধানৈকান্তিকান্ত্রয়ো হেত্বাভাসাঃ”। প্রাচীন আলংকারিক ভামহও “কাব্যালঙ্কার” গ্রন্থে বলিয়াছেন—“হেতু ত্রিলক্ষণে জ্ঞেয়ো হেত্বাভাসো বিপর্যয়াৎ”। সুতরাং তাঁহার মতেও পূর্বোক্ত ধর্ম্ম-ত্রয়ই হেতুর লক্ষণ এবং তাহার এক একটি ধর্ম্মের অভাবপ্রযুক্ত হেত্বাভাস ত্রিবিধ। খেতাস্বর জৈন সম্প্রদায়ও “অসিদ্ধ”, “বিরুদ্ধ” ও “অনৈকান্তিক”—এই ত্রিবিধ হেত্বাভাস বলিয়াছেন। * দিগম্বর জৈন সম্প্রদায় “অকিঞ্চিং-কর” নামে আরও এক প্রকার হেত্বাভাস স্বীকার করিয়া হেত্বাভাস চতুর্বিধ বলিয়াছেন।

মীমাংসাচার্য গুরু প্রভাকরও গৌতমোক্ত “প্রকরণসম” ও “কালাতীত” নামক হেত্বাভাস স্বীকার করেন নাই। পরন্তু তাঁহার মতে কোনস্থলে তুল্যবল-বিরোধী হেতু-দ্বয় সম্ভবই হইতে পারে না। কারণ, তাহা হইলে সেখানে সাধ্যধর্ম্ম বিষয়ে কোন দিনই সংশয়ের নিবৃত্তি হইতে পারে না। সুতরাং “সংপ্রতিপক্ষ” নামে কোন হেত্বাভাসের উদাহরণ সম্ভব না হওয়ায় উহা স্বীকার করা যায় না। কিন্তু ভট্ট কুমারিলের মতের ব্যাখ্যাতা পার্থসারথি মিশ্র “শাস্ত্রদীপিকা”র তর্কপাদে প্রভাকরের যুক্তি খণ্ডন করিয়া **সংপ্রতিপক্ষ** হেত্বাভাসও সমর্থন করিয়াছেন। তবে উক্ত মতে উহা **অনৈকান্তিকেরই** দ্বিতীয় প্রকার। তিনি বলিয়াছেন যে, কোন স্থলে ‘সংপ্রতিপক্ষ’ হেতু-দ্বয় অসম্ভব নহে। কারণ, উভয় হেতুর মধ্যে কোন হেতুর দুর্ব্বলত্ব-নিশ্চয় না হওয়া পর্য্যন্ত সেই হেতুদ্বয়কে তুল্যবল বলা যায়। অর্থাৎ অনিশ্চিত-বলাবলত্বই হেতুদ্বয়ের তুল্যবলত্ব। পরে কোন হেতুর দুর্ব্বলত্ব-নিশ্চয় হইলে তখন আর সেই হেতু-দ্বয়ের ‘সংপ্রতিপক্ষত্ব’ দোষ থাকে না। তখন নিদোষ প্রবল হেতুর দ্বারাই অহুমিতি জন্মে। প্রাচীন নৈয়ায়িকগণও উক্তরূপ হেতুদ্বয়ের “সংপ্রতিপক্ষত্ব” দোষকে ঐরূপ অনিত্য দোষ অর্থাৎ সাময়িক দোষই বলিয়াছেন।

কিন্তু গৌতমের মতে “প্রকরণসম” বা ‘সংপ্রতিপক্ষ’ হেত্বাভাস, “অনৈকান্তিক” হইতে ভিন্ন। কারণ, ‘সংপ্রতিপক্ষ’ হেতুদ্বয়ের প্রয়োগস্থলে পরে মধ্যস্থগণের বাদী

* “অসিদ্ধ বিরুদ্ধানৈকান্তিকা ত্রয়োহেত্বাভাসাঃ।” জৈন বাদিদেবশ্রিত “প্রমাণনয়-তত্ত্বালোকালঙ্কার”—বটপঃ ৩৭। “হেত্বাভাসা অসিদ্ধ-বিরুদ্ধানৈকান্তিকাঃ কিঞ্চিংকরাঃ।” পরীক্ষ-বিশুদ্ধা

ও প্রতিবাদীর সাধ্যার্থ-বিষয়ে সংশয় জন্মে না। কিন্তু সংশয়ের নিবৃত্তি না হওয়ায় ভদ্রবিষয়ে জিজ্ঞাসা, জন্মে। ভাষ্যকার ইহাই বলিয়া “সব্যভিচার” হইতে “প্রকরণসম”র ভেদ ব্যক্ত করিয়াছেন। মতান্তরে ‘সংপ্রতিপক্ষ’ হেতুদ্বয়ের প্রয়োগস্থলে পরে মধ্যস্থ-গণের সংশয় জন্মিলেও ‘সব্যভিচার’ বা “অনৈকান্তিক” হইতে “সংপ্রতিপক্ষ” হেত্বাভাস ভিন্ন। কারণ, “সব্যভিচার”-স্থলে একই হেতুর প্রয়োগ হয় এবং সেই একই হেতু দুই। কিন্তু তুল্যবল বিরোধী অপর হেতুর প্রয়োগ না হইলে “সংপ্রতিপক্ষ” হেত্বাভাস হয় না এবং সেই স্থলে উভয় হেতুই দুই। সুতরাং উহা ‘সব্যভিচার’ হইতে পৃথক হেত্বাভাস বলিয়াই স্বীকার্য।

“প্রকরণসম” ও “কালাতীত” নামে পৃথক্ হেত্বাভাস-স্বীকারে গৌতমের যুক্তি বুঝা যায় যে, অল্প প্রতিবন্ধক না থাকিলে যথার্থ অহুমিতির প্রয়োজক হেতুই প্রকৃত হেতু। “হেত্বাভাস” শব্দের অন্তর্গত “হেতু” শব্দেরও উহাই অর্থ। কিন্তু পূর্বোক্ত-লক্ষণাক্রান্ত “প্রকরণসম” হেতুদ্বয়ের এবং “কালাতীত” হেতুর প্রয়োগ হইলে মধ্যস্থগণের কখনই সেই হেতুর দ্বারা সেই সাধ্যার্থের অহুমিতি জন্মে না। অর্থাৎ উক্তরূপ “প্রকরণসম” হেতুদ্বয় এবং “কালাতীত” (বাধিত) হেতু সেই স্থলে সাধ্যার্থের অহুমিতির উৎপাদনে যোগ্যই নহে। সুতরাং উক্তরূপ হেতুকে প্রকৃত হেতু বলা যায় না। কিন্তু হেতুর সর্ব-লক্ষণ-সম্পন্ন হইলে তাহাকে অহেতুও বলা যায় না। অতএব “অসংপ্রতিপক্ষত্ব” এবং “অবাধিতত্ব” এই ধর্মদ্বয়ও হেতুর লক্ষণ বলিয়া স্বীকার্য। “প্রকরণসম” (সংপ্রতিপক্ষ) হেতুদ্বয়ে ‘অসংপ্রতিপক্ষত্ব’-রূপ লক্ষণ না থাকায় উহা অহেতু এবং “কালাতীত” (‘বাধিত’) হেতুতে ‘অবাধিতত্ব’-রূপ লক্ষণ না থাকায় উহাও অহেতু। সুতরাং “প্রকরণসম” এবং “কালাতীত” নামে হেত্বাভাসও স্বীকার্য হওয়ায় গৌতমের মতে অহুমানের হেতু পঞ্চলক্ষণ এবং হেত্বাভাস পঞ্চবিধ। নানা গ্রন্থে নানা মতে—হেত্বাভাসের বহু প্রকার ভেদের বর্ণন ও ব্যাখ্যা হইয়াছে। কিন্তু সর্বপ্রকার সমস্ত হেত্বাভাসই “সব্যভিচার”দি পঞ্চবিধ হেত্বাভাসেরই অন্তর্গত। মহর্ষি গৌতম ইহাই ব্যক্ত করিতে প্রথমে হেত্বাভাসের বিভাগসূত্র বলিয়াছেন—সব্যভিচার-বিরুদ্ধ-প্রকরণসম-সাধ্যসম-কালাতীতা হেত্বাভাসাঃ ॥

চল ও জাতি

পূর্বোক্ত “জন্ম” ও “বিতণ্ডা”র প্রতিবাদী কোন সময়ে সহজ করিতে অসমর্থ

হইলে পরাজয়-ভয়ে নীরব না থাকিয়া বহু প্রকার অসহুস্তর করিতে পারেন এবং চিরকালই অনেকে তাহা করিতেছেন। উদ্যম্যে অসহুস্তর-বিশেষের নাম—ছল। মহর্ষি গৌতম পরে যথাক্রমে উহার লক্ষণ-সূত্র ও বিভাগ-সূত্র বলিয়াছেন—

বচন বিঘাতোহর্থ বিকল্পোপপত্ত্যা ছলং ॥

তৎ ত্রিবিধং, বাক্‌ছলং সামান্য-চ্ছল-

মুপচার-চ্ছলঞ্চ ॥ ১।২।১০।১১ ॥

অর্থাৎ বাদীর অভিযত শকার্থ বা বাক্যার্থ হইতে ভিন্ন অর্থের কল্পনার দ্বারা বাদীর বচন-বিঘাতক যে অসহুস্তর, তাহার নাম—ছল। সেই ‘ছল’ ত্রিবিধ। গৌতম পরে যথাক্রমে ত্রিবিধ ছলের লক্ষণ-সূত্র বলিয়াছেন—

অবিশেষাহিহিতার্থে বক্তু রুতিপ্রায়া-

দর্শাস্তর-কল্পনা বাক্‌-ছলং ॥ ১।২।১২ ॥

সম্ভবতোহর্থস্মৃতি, সামান্যযোগাদ-

সম্ভুতার্থ-কল্পনা সামান্য-চ্ছলং । ১।২।১৩ ॥

ধর্ম-বিকল্প-নির্দেশেহর্থ-সম্ভাব-

প্রতিবেদ উপচারচ্ছলং ॥ ১।২।১৪ ॥

অবিশেষে উক্ত হইলে অর্থাৎ অনেক অর্থের বোধক কোন সামান্য শব্দ প্রযুক্ত হইলে তাহার অর্থ-বিষয়ে বক্তার অনভিপ্রেত অর্থের কল্পনার দ্বারা যে প্রতিবেদ,— তাহা (১) বাক্‌ ছল। যেমন নূতন কঞ্চলবিশিষ্ট কোন ব্যক্তিকে দেখিয়া কেহ বলিলেন—“নেপালাদাগতোহয়ং নবকঞ্চলবস্ত্রাৎ।” অর্থাৎ এই ব্যক্তি নেপাল হইতে আগত, যেহেতু ইহাতে নবকঞ্চলবস্ত্র আছে। পরে প্রতিবাদী বলিলেন—“একোহস্ত কঞ্চলঃ কুতো নব কঞ্চলাঃ ?”—অর্থাৎ ইহার একখানামাত্র কঞ্চল আছে, নয়খানা কঞ্চল কোথায় ?—বস্ত্ততঃ উক্ত স্থলে বাদী নূতনার্থ “নব” শব্দের প্রয়োগ করিয়াই “নবকঞ্চলবস্ত্রাৎ”—এই হেতু বাক্য বলিয়াছেন। কিন্তু প্রতিবাদী তাহা বুঝিয়াই হউক, অথবা না বুঝিয়াই হউক, উক্ত হেতুবাচ্যে “নবনু” শব্দ গ্রহণ করিয়া “নবকঞ্চল” এই সমাসরূপ শব্দের অর্থাস্তর-কল্পনা অর্থাৎ বক্তার অনভিপ্রেত নবসংখ্যক কঞ্চলরূপ অর্থের কল্পনার দ্বারা বাদীর হেতুতে অসিদ্ধি দোষ প্রদর্শন করানুভব—বাক্‌ ছল। কিন্তু উক্তস্থলে বাদীর কথিত নূতনকঞ্চলবস্ত্র রূপ হেতু

অস্বিক না হওয়ায় উক্তরূপ “ছল” অসহুস্তর। “বাক্‌ছলে”র আরও অনেক প্রকার উদাহরণ আছে।

সম্ভাব্যমান পদার্থের সম্বন্ধে ‘অতিসামান্যবোধ’ অর্থাৎ অতিব্যাপক কোন সামান্য ধর্মের সম্ভা-প্রযুক্ত বক্তার অনভিপ্রেত কোন অসম্ভব অর্থের কল্পনার দ্বারা যে প্রতিবেদ, তাহা (২) সামান্যচ্ছল। যেমন কেহ কোন ব্রাহ্মণকে বিজ্ঞার আচরণ-সম্পন্ন বলিলে অপর ব্যক্তি ব্রাহ্মণত্ব জাতির প্রশংসার উদ্দেশ্যেই বলিলেন—“সম্ভবতি ব্রাহ্মণে বিজ্ঞাচরণ-সম্পন্ন।” অর্থাৎ ব্রাহ্মণ-সম্ভানে বিজ্ঞার অভ্যাস-সম্পন্ন সম্ভব। পরে কোন প্রতিবাদী বলিলেন যে, ব্রাহ্মণত্ব জাতি থাকিলেই যদি বিজ্ঞাচরণ-সম্পন্ন হয় অর্থাৎ ব্রাহ্মণ-সম্ভান হইলেই যদি বিদ্বান্ হয়, তাহা হইলে শিশু এবং ব্রাত্যব্রাহ্মণও বিজ্ঞাচরণ-সম্পন্ন হউক। উক্ত স্থলে ব্রাহ্মণত্ব ধর্ম বিজ্ঞাচরণের পক্ষে অতিব্যাপক সামান্য ধর্ম। কারণ, অবিদ্বান্ ব্রাহ্মণেও ব্রাহ্মণত্ব জাতি আছে। কিন্তু কেবল সেই ব্রাহ্মণত্ব জাতিই বিজ্ঞার হেতু নহে এবং বাদীর তাহা বিবক্ষিতও নহে। সুতরাং উক্ত স্থলে প্রতিবাদী ব্রাহ্মণত্ব জাতিতে বিজ্ঞার সাধক হেতুস্বরূপ অসম্ভব অর্থের কল্পনার দ্বারা ব্যভিচার দোষের প্রকাশ করায় উহা অসহুস্তর। উক্তস্থলে উহা ব্রাহ্মণত্বরূপ সামান্যধর্ম-নিমিত্তক “ছল”। তাই উহার নাম—সামান্যচ্ছল।

বাদী কোন প্রসিদ্ধ লাক্ষণিক শব্দের প্রয়োগ করিলে প্রতিবাদী যদি তাহার মূখ্য অর্থের কল্পনার দ্বারা প্রতিবেদরূপ অসহুস্তর করেন, তাহা হইলে উহার নাম (৩) উপচার-চ্ছল। যেমন কোন বাদী বলিলেন—“মঞ্চাঃ ক্রোশন্তি।” “মঞ্চ” শব্দের মূখ্য অর্থ—উচ্চস্থ আসন-বিশেষ। উহা সেই মঞ্চস্থ পুরুষগণের আশ্রয় স্থান; এইজন্য মঞ্চস্থ পুরুষ অর্থে “মঞ্চ” শব্দের লাক্ষণিক প্রয়োগ হইয়াছে। উহাকে বলে—স্থান-নিমিত্তক “উপচার”। কিন্তু প্রতিবাদী উহা বুঝিয়াই হউক, অথবা না বুঝিয়াই হউক, উক্ত বাক্যে “মঞ্চ” শব্দের মূখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়াই প্রতিবেদ করিলেন যে, মঞ্চ ক্রোশন (আহ্বান) করিতেছে না। অর্থাৎ আসন-বিশেষ মঞ্চ আহ্বান-কর্ত্ত্ব হই নাই। “মঞ্চ” শব্দের ‘উপচার’-নিমিত্তক উক্তরূপ প্রতিবেদের নাম “উপচার-চ্ছল।” প্রাচীন যতে প্রসিদ্ধ লাক্ষণিক শব্দের প্রয়োগ-স্থলেই উহার মূখ্য অর্থ গ্রহণ করিয়া প্রতিবেদ করিলে তাহাকে বলে—“উপচার-চ্ছল।” কিন্তু বাদীর অভিপ্রেত অর্থে উক্ত রূপ প্রতিবেদ না হওয়ায় উহাও অসহুস্তর।

গৌতম পরে ‘বাক্‌চ্ছল’ হইতে ‘উপচারচ্ছল’ ভিন্নপ্রকার নহে, এই পূর্বপক্ষের খণ্ডন করিতে বলিয়াছেন যে, “উপচারচ্ছলে” বিশেষ আছে। আর সেই বিশেষ গ্রহণ না করিলে “বাক্‌-চ্ছল” এবং “সামান্য-চ্ছলে”রও অবিশেষবশতঃ “চ্ছল”কে একবিধই কেন বলা হয় না? সুতরাং বিশেষ গ্রহণ করিয়া “চ্ছল” ত্রিবিধ, ইহাই বক্তব্য। “চরক সংহিতা”র বিমান স্থানে (অষ্টম অঃ) দ্বিবিধ চ্ছলই কথিত হইয়াছে। উহা প্রাচীন চরক-মত। “চ্ছলে”র শাস্ত্র “জাতি”ও অসহজতর। তাই গৌতম পরেই “জাতি” পদার্থের উল্লেখ করিয়াছেন।

“জাতি” শব্দের অনেক অর্থ আছে। কিন্তু গৌতমের প্রথম সূত্রোক্ত পঞ্চদশ পদার্থ যে জাতি, তাহা অসহজতর-বিশেষ। পূর্বোক্ত “জঙ্গ” ও “বিতণ্ডা”র প্রতিবাদীর যে উত্তর স্বব্যাখ্যাতক, অর্থাৎ তুল্যভাবে নিজের উত্তরের ব্যাখ্যাতক হয়, সেই উত্তরের নাম “জাতি” বা জাত্যুত্তর। উক্তরূপ অর্থেই “জাতি” শব্দটি পারিভাষিক। মহর্ষি গৌতম সামান্যতঃ ঐ “জাতি”র লক্ষণ বলিয়াছেন,—

সাধার্ম্য-বৈধৰ্ম্ম্যাভ্যাং প্রত্যবস্থানং জাতিঃ ॥ ১।২।১৮ ॥

অর্থাৎ ব্যাপ্তিকে অপেক্ষা না করিয়া কেবল কোন সাধার্ম্য অথবা বৈধৰ্ম্য দ্বারা যে, “প্রত্যবস্থান” অর্থাৎ দোষোদ্ভাবন,—তাহাকে বলে—জাতি। গৌতম পরে পঞ্চম অধ্যায়ের প্রথম আঙ্কিকে উক্ত “জাতি”কে চতুর্বিংশতি প্রকারে বিভক্ত করিয়া ক্রমে উহার লক্ষণ বলিয়াছেন এবং ঐ সমস্ত “জাতি” অসহজতর কেন, তাহাও বলিয়াছেন। গৌতমোক্ত চতুর্বিংশতি প্রকার “জাতি”র নাম যথা—

- | | |
|--------------------|-------------------------|
| (১) সাধার্ম্য-সমা, | (১১) প্রসঙ্গ-সমা, |
| (২) বৈধৰ্ম্য-সমা, | (১২) প্রাপ্তিদৃষ্ট-সমা, |
| (৩) উৎকর্ষ-সমা, | (১৩) অনূৎপত্তি-সমা, |
| (৪) অপকর্ষ-সমা, | (১৪) সংশয়-সমা, |
| (৫) বর্ণ্য-সমা, | (১৫) প্রকরণ-সমা, |
| (৬) অবর্ণ্য-সমা, | (১৬) অহেতু-সমা, |
| (৭) বিকল্প-সমা, | (১৭) অর্থাপত্তি-সমা, |
| (৮) সাধ্য-সমা, | (১৮) অবিশেষ-সমা, |
| (৯) প্রাপ্তি-সমা, | (১৯) উপপত্তি-সমা, |
| (১০) অপ্রাপ্তিসমা, | (২০) উপলব্ধি-সমা, |

(২১) অল্পলক্ষি-সমা,

(২৩) নিত্য-সমা,

(২২) অনিত্য-সমা,

(২৪) কার্য্য-সমা।

বাদী কোন “গ্রায়”-প্রয়োগ করিলে প্রতিবাদী যদি কোন একটি সাধর্ম্যমাত্র অথবা বৈধর্ম্যমাত্রকে গ্রহণ করিয়া তদ্বারা বাদীর গৃহীত সেই ধর্ম্ম বা পক্ষে তাহার সাধর্ম্মের অভাবের আপত্তি প্রকাশ করেন, তাহা হইলে প্রতিবাদীর সেই উত্তরের নাম যথাক্রমে—**সাধর্ম্ম্য-সমা** ও **বৈধর্ম্ম্য-সমা** জাতি।

যেমন কোন বাদী প্রথমে “শব্দোহনিত্যঃ, কার্য্যহাদ্ ঘটবৎ”—ইত্যাদি বাক্য-রূপ গ্রায়-প্রয়োগ করিয়া জগৎরূপ হেতুর দ্বারা শব্দে অনিত্যত্বের সংস্থাপন করিলে তখন প্রতিবাদী সহত্তর দ্বারা উহার খণ্ডন করিতে অশক্ত হইয়া যদি বলেন যে, শব্দে যেমন ঘটের সাধর্ম্ম্য জগৎ আছে ; তদ্রূপ, আকাশের সাধর্ম্ম্য অমূর্ত্ত হও আছে। কারণ, শব্দও আকাশের গ্রায় অমূর্ত্ত পদার্থ। তাহা হইলে নিত্য আকাশের সাধর্ম্ম্য অমূর্ত্তত্ব-প্রযুক্ত শব্দও আকাশের গ্রায় নিত্য হউক ? ঘটের সাধর্ম্ম্য জন্যত্ব-প্রযুক্ত শব্দ ঘটের গ্রায় অনিত্য হইবে, কিন্তু আকাশের সাধর্ম্ম্য অমূর্ত্তত্ব-প্রযুক্ত আকাশের গ্রায় নিত্য হইবে না,—এবিষয়ে বিশেষ হেতু নাই। উক্ত স্থলে প্রতিবাদীর উক্তরূপ উত্তরের নাম **সাধর্ম্ম্য-সমা** জাতি।

এইরূপ উক্তস্থলে প্রতিবাদী যদি বলেন যে, শব্দে যেমন অনিত্য ঘটের সাধর্ম্ম্য জগৎ আছে ; তদ্রূপ, অনিত্য ঘটের বৈধর্ম্ম্য অমূর্ত্ত হও আছে। স্ততরাং শব্দে অনিত্য ঘটের বৈধর্ম্ম্য-প্রযুক্ত শব্দ নিত্য কেন হইবে না,—এবিষয়ে বিশেষ হেতু নাই। প্রতিবাদীর উক্তরূপ উত্তরের নাম **বৈধর্ম্ম্য-সমা** জাতি।

পূর্ব্বোক্ত স্থলে উক্ত দ্বিবিধ উত্তরই সহত্তর নহে। কারণ, শব্দে আকাশের সাধর্ম্ম্য ও ঘটের বৈধর্ম্ম্য যে অমূর্ত্ত হ, তাহাতে নিত্যত্ব ধর্ম্মের ব্যাপ্তি নাই অর্থাৎ অমূর্ত্ত পদার্থ হইলেই যে, উহা নিত্য হইবে, এমন নিয়ম নাই। কারণ, রূপাদি বহু অমূর্ত্ত পদার্থ অনিত্য, স্ততরাং অমূর্ত্তত্ব ধর্ম্ম, নিত্যত্ব ধর্ম্মের ব্যভিচারী। কিন্তু প্রতিবাদী ব্যাপ্তির অপেক্ষা না করিয়া অর্থাৎ নিত্যত্বের ব্যাপ্তিশূন্য কেবলমাত্র ঐ সাধর্ম্ম্য ও বৈধর্ম্ম্যরূপ অমূর্ত্তত্বকে গ্রহণ করিয়া তদ্বারা শব্দে নিত্যত্বের আপত্তি প্রকাশ করায় তাহার ঐ উত্তর সহত্তর হইতে পারে না। পরন্তু উহা স্ব-ব্যাঘাতক বশতঃ অত্যন্ত অসহত্তর। কারণ, প্রতিবাদী ব্যাপ্তিশূন্য কোন সাধর্ম্ম্য বা বৈধর্ম্ম্য-মাত্রকে গ্রহণ করিয়া উক্তরূপ আপত্তি করিলে তুল্যভাবে সেখানে বাদীও বন্ধিতে

পারেন যে, প্রতিবাদীর ঐ উত্তর আমার মতের দৃষক নহে। কারণ, অদৃষক কখনোই সাধু্য যে বচন বা প্রমেয়ত, তাহা প্রতিবাদীর উক্ত বচনেও থাকায় তৎপ্রযুক্ত অস্বাভাবিক অদৃষক বচনের জ্ঞান প্রতিবাদীর ঐ বচনও অদৃষক কেন হইবে না? তাহা হইলে প্রতিবাদীর ঐ উত্তর, উত্তররূপে নিজেরই ব্যাঘাতক হওয়ার উই। কখনই মনস্তর হইতে পারে না। এইরূপ অস্বাভাবিক সমস্ত “জাতি”ও তুল্য-ভাবে স্ব-ব্যাঘাতক উত্তর হওয়ার অসম্ভব। তাই উদয়নাচার্য স্ব-ব্যাঘাতক উত্তরই “জাতি” মাত্রের সামান্য লক্ষণ বলিয়াছেন। পূর্বোক্ত “ছল” নামক অসম্ভব ঐরূপ স্ব-ব্যাঘাতক নহে।

গৌতমোক্ত “জাতি” পদার্থের লক্ষণাদি অতিদুর্বোধ। সংক্ষেপে তাহার কিছুই ব্যক্ত করা যায় না। উদাহরণ-প্রদর্শন ব্যতীতও কোন “জাতি”র স্বরূপ-ব্যাখ্যা সম্ভব হয় না। কিন্তু সংক্ষেপের অভ্যুরোধে এই গ্রন্থে সমস্ত “জাতি”র ব্যাখ্যা সম্ভব হইল না। মৎ-সম্পাদিত জ্ঞান দর্শনের পঞ্চম খণ্ডে সমস্ত “জাতি”র ব্যাখ্যা ও ভবিষ্যে বিস্তৃত আলোচনা দ্রষ্টব্য।

নিগ্রহ-স্থান

“নিগ্রহস্থান”ই গৌতমোক্ত ষোড়শ পদার্থের অন্তর্গত চরম পদার্থ। গৌতম বলিয়াছেন—**বিশ্রুতি-পত্তিরপ্রতিপ্রতিষ্ঠ নিগ্রহ-স্থানম্** ॥ (১২।১২)। উক্তব্য ব্যাখ্যা করিয়াছেন—“নিগ্রহস্থ খলীকারস্থ স্থানং।” প্রাচীন নৈয়ায়িক উদয়নাকরও উক্ত খলীকার শব্দের প্রয়োগ করিয়াছেন। বাচস্পতি মিশ্র উহার ব্যাখ্যা করিয়াছেন, “বিবাক্তার্থাঃ প্রতিপাদকত্বমেব খলীকারঃ। তাৎপর্য এই “বাক্ত” ও “বিতণ্ডা”র বাদী ও প্রতিবাদীর পরাজয়-রূপ নিগ্রহ হইলেও “বাদ-রূপ” পরাজয়-রূপ নিগ্রহ বলা যায় না। কিন্তু তাহাতে জিগীষা-শূন্য গুরু-শিষ্য প্রতিদ্বন্দ্বিতায় বিবাক্ত বিষয়ের অপ্রতিপাদকত্ব অর্থাৎ নিজপক্ষ প্রতিপাদন করিতে না পারাই নিগ্রহ। উহার প্রাচীন নাম খলীকার। “খলীকার” নামে কোন নিগ্রহস্থান নাই।

ফলকথা, পরাজয়রূপ নিগ্রহ এবং “বাদ” স্থলে “খলীকার”রূপ নিগ্রহের যাহা স্থান অর্থাৎ কারণ, তাহাকে বলে নিগ্রহ-স্থান। বাদী অথবা প্রতিবাদীর “বিশ্রুতিপত্তি” অর্থাৎ কোন বিষয়ে বিপরীত জ্ঞানরূপ ভ্রম এবং অনেক স্থলে

“অপ্রতিপত্তি” অর্থাৎ অজ্ঞতাই তাঁহাদিগের নিগ্রহস্থানের মূল। তাই ঐ ভাৎপর্ব্যেই মহর্ষি গোতম উক্ত সূত্রে বলিয়াছেন,—“বিপ্রতিপত্তিরপ্রতিপত্তিচ্চ”। যুক্তিকার বলিয়াছেন যে, যক্ষার বাদী বা প্রতিবাদীর বিপ্রতিপত্তি বা অপ্রতিপত্তি অল্পমিত হয়, তাহাকে বলে,—“নিগ্রহস্থান”,—ইহাই গোতমের উক্ত সূত্রের ভাৎপর্ব্যার্থ। তন্মধ্যে বিপ্রতিপত্তিমূলক নিগ্রহস্থানগুলি “বিপ্রতিপত্তি” শব্দের দ্বারা এবং অপ্রতিপত্তি-মূলক নিগ্রহস্থানগুলি “অপ্রতিপত্তি” শব্দের দ্বারা লক্ষিত হইয়াছে।

মহর্ষি গোতম পরে শ্রায় দর্শনের পঞ্চম অধ্যায়ের দ্বিতীয় আঙ্কিকে পূর্বোক্ত নিগ্রহ স্থানকে দ্বাবিংশতি প্রকারে বিভক্ত করিয়াছেন। যথা—

- | | |
|-----------------------|---------------------------|
| (১) প্রতিজ্ঞা-হানি, | (১২) অধিক, |
| (২) প্রতিজ্ঞাস্তর, | (১৩) পুনরুক্ত, |
| (৩) প্রতিজ্ঞা-বিরোধ, | (১৪) অননুভাষণ, |
| (৪) প্রতিজ্ঞা-সম্যাস, | (১৫) অজ্ঞান, |
| (৫) হেতুস্তর, | (১৬) অপ্রতিভা, |
| (৬) অর্থাস্তর, | (১৭) বিক্ষেপ, |
| (৭) নিরর্থক, | (১৮) যতাহুজ্ঞা, |
| (৮) অবিজ্ঞাতার্থ, | (১৯) পর্যাহুযোজ্যোপেক্ষণ, |
| (৯) অপার্থক, | (২০) নিরহুযোজ্যাহুযোগ, |
| (১০) অপ্রাপ্তকাল, | (২১) অপসিদ্ধান্ত, |
| (১১) ন্যূন, | (২২) হেত্বাভাস। |

বাদী বা প্রতিবাদী প্রথমে প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব-প্রয়োগপূর্বক নিজ পক্ষ স্থাপন করিয়া পরে তাহার প্রতিবাদীর প্রদর্শিত কোন দোষের উদ্ধারে অসমর্থ হইয়া যদি তাহার পূর্বোক্ত “পক্ষ” প্রভৃতি যে কোন পদার্থ পরিত্যাগ করেন, তাহা হইলে তাহার (১) প্রতিজ্ঞাহানি নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

যেমন কোন বাদী প্রথমে “শব্দোহনিত্যঃ”—এই প্রতিজ্ঞা বাক্যের প্রয়োগ করিয়া “হেতু” বাক্যাদির প্রয়োগ দ্বারা শব্দে অনিত্যত্বের সংস্থাপন করিলে পরে প্রতিবাদী সীমাংসক, শব্দের নিত্যত্ব-পক্ষে প্রমাণ প্রদর্শন করিয়া বাদীর পূর্বোক্ত অল্পমানে “বোধ” দোষ সমর্থন করিলেন। তখন বাদী নৈয়ায়িক সেই দোষ খণ্ডন

করিতে অশক্ত হইয়া পরে যদি বলেন—“পৰ্ব্বতোহ নিত্যঃ”, অর্থাৎ যদি শব্দকে পরিত্যাগ করিয়া পৰ্ব্বতকে পক্ষরূপে গ্রহণ করিয়া তাহারই অনিত্যত্ব স্থাপন করেন,—তাহা হইলে উক্ত স্থলে সেই বাদীর “প্রতিজ্ঞাহানি” নামক নিগ্রহস্থান হইবে। এইরূপ বাদী তাহার পূর্বকথিত হেতু, দৃষ্টান্ত, সাধ্যার্থ ও তাহার বিশেষণ প্রভৃতি যে কোন পদার্থের পরিত্যাগ করিলেও সেখানে তাহার “প্রতিজ্ঞাহানি” নামক নিগ্রহ স্থান হইবে।

বাদী যদি প্রতিবাদীর প্রদর্শিত দোষের উদ্ধারের উদ্দেশ্যে তাঁহার পূর্বকথিত হেতু ভিন্ন যে কোন পদার্থে কোন বিশেষণ প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (২) **প্রতিজ্ঞাস্তর** নামক নিগ্রহ স্থান হইবে।

যেমন বাদী মীমাংসক “শব্দো নিত্যঃ”—এই প্রতিজ্ঞা বাক্য প্রয়োগ করিয়া শব্দে নিত্যত্ব পক্ষের সংস্থাপন করিলে, তখন প্রতিবাদী নৈয়ায়িক বলিলেন যে—ধ্বতাত্মক শব্দ যে অনিত্য, ইহা ত সর্বসিদ্ধ; সুতরাং শব্দমাত্রে নিত্যত্ব সাধন করা যায় না। নৈয়ায়িক ঐ কথা বলিয়া উক্তাত্মানে অংশতঃ “বাধ” দোষের উদ্ভাবন করিলে, তখন মীমাংসক যদি বলেন—“অস্ত বর্ণাত্মকঃ শব্দঃ পক্ষঃ”, অর্থাৎ আমি বর্ণাত্মক শব্দ মাত্রকেই পক্ষরূপে গ্রহণ করিয়া তাহাতেই নিত্যত্ব-সাধন করিব। উক্ত স্থলে বাদী মীমাংসক তাহার পূর্বগৃহীত শব্দরূপ পক্ষে বর্ণাত্মকত্বরূপ বিশেষণ প্রবিষ্ট করায় তাহার “প্রতিজ্ঞাস্তর” নামক নিগ্রহ স্থান হইবে। এইরূপ উদাহরণ বা উপনয় বাক্যেও পরে কোন পদার্থে কোন বিশেষণ প্রবিষ্ট করিলে সেখানেও উক্ত “প্রতিজ্ঞাস্তর” নামক নিগ্রহস্থানই হইবে।

পূর্বোক্ত “প্রতিজ্ঞাহানি”-স্থলে বাদী তাঁহার পূর্বোক্ত কোন পদার্থকে পরিত্যাগ করায় ফলে তাঁহার গৃহীত পক্ষেরই হানি হয়। কিন্তু “প্রতিজ্ঞাস্তর”-স্থলে বাদী তাঁহার পূর্বোক্ত কোন পদার্থের পরিত্যাগ করেন না কিন্তু তাঁহার বখিত হেতু ভিন্ন কোন পদার্থে অতিরিক্ত বিশেষণমাত্র প্রবিষ্ট করেন। সুতরাং “প্রতিজ্ঞাহানি” হইতে “প্রতিজ্ঞাস্তরে”র উক্তরূপ ভেদ বা বিশেষ আছে। এখন শেষোক্ত নিগ্রহস্থানগুলির স্বরূপমাত্রই সংক্ষেপে বলিব। তাহাদিগের উদাহরণ প্রদর্শন করা সম্ভব নহে।

বাদী বা প্রতিবাদীর প্রতিজ্ঞা ও হেতু যদি পরস্পর বিরুদ্ধ হয়, তাহা হইলে

(৩) **প্রতিজ্ঞা-বিরোধ** নামক নিগ্রহস্থান হয়।

প্রতিবাদী বাদীর পক্ষের খণ্ডন করিলে বাদী তাহার খণ্ডন করিতে অশক্ত

হইয়া যদি নিজের প্রতিজ্ঞার্থ অস্বীকার করেন, অর্থাৎ পরে যদি বলেন যে—‘আমি ইহা বলি নাই’, তাহা হইলে সেখানে তাহার (৪) **প্রতিজ্ঞা সন্ধ্যাল** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

প্রতিবাদী বাদীর কথিত হেতুতে ব্যভিচার দোষ প্রদর্শন করিলে সেই দোষের উদ্ধারের জন্য বাদী পরে যদি তাঁহার সেই হেতুতেই কোন বিশেষণ-প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে তাঁহার (৫) **হেতুস্তর** নামক নিগ্রহ স্থান হয়। পূর্বোক্ত “প্রতিজ্ঞাস্তর”—স্থলে হেতু ভিন্ন পদার্থেই বিশেষণ প্রবিষ্ট হওয়ায় উহা “হেতুস্তর” হইতে ভিন্ন।

বাদী বা প্রতিবাদী প্রতিজ্ঞাদি বাক্য দ্বারা নিজ পক্ষ স্থাপন করিতে মধ্যে যদি কোন অসম্বন্ধার্থ বাক্য অর্থাৎ প্রকৃত বিষয়ের অল্পযোগী বাক্য প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহাদিগের (৬) **অর্থাস্তর** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী নিজপক্ষ স্থাপন করিতে যদি অর্থ-শূন্য অর্থাৎ যাহা কোন অর্থের বাচক নহে—এমন শব্দের প্রয়োগ করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহাদিগের (৭) **নিব্বর্থক** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী যদি এমন কোন বাক্য প্রয়োগ করেন যে, যাহা তিন বার বলিলেও অতি দুর্বোধার্থ বলিয়া মধ্যস্থ সভ্যগণ ও প্রতিবাদী কেহই তাহার অর্থ বুঝিতে পারেন না, তাহা হইলে সেখানে বাদীর সেই বাক্য **অবিজ্ঞাতার্থ** বলিয়া তাঁহার (৮) **অবিজ্ঞাতার্থ** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

যে পদ-সমূহ বা বাক্য-সমূহের মধ্যে প্রত্যেক পদ ও প্রত্যেক বাক্যের প্রতিপাত্ত অর্থ থাকিলেও সমুদায়ের প্রতিপাত্ত অর্থ নাই, অর্থাৎ যে পদ-সমূহ বা বাক্য-সমূহ মিলিত হইয়া কোন বিশিষ্টার্থবোধ জন্মায় না, বাদী বা প্রতিবাদী তাহার প্রয়োগ করিলে তাঁহাদিগের (৯) **অপার্থক** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী যদি প্রতিজ্ঞাদি পঞ্চাবয়ব বাক্য অথবা অগ্ন্যস্ত বক্তব্যের ক্রম লঙ্ঘন করিয়া যে কালে যাহা বক্তব্য, তৎপূর্ব্বেই তাহা বলেন, তাহা হইলে তাঁহাদিগের (১০) **অপ্রাপ্তকাল** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদীর নিজ পক্ষ স্থাপন করিতে নিজসম্প্রদায়-সম্মত অবয়বের মধ্যে যে কোন একটি অবয়বও ন্যূন হইলে অর্থাৎ তাহার প্রয়োগ না করিলে তাঁহাদিগের (১১) **ন্যূন** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী নিজ পক্ষ স্থাপন করিতে নিস্ত্রয়োজনে “হেতু” বাক্য বা

“উদ্ধারণ” বাক্য একের অধিক বলিলে তাঁহাদিগের (১২) **অধিক** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী নিশ্চয়োজনে কোন শব্দ বা অর্থের পুনরুক্তি করিলে (১৩) **পুনরুক্ত** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী প্রথমে নিজ পক্ষ-স্থাপনাদি করিলে প্রতিবাদী পরে মধ্যস্থগণের নিকটে বাদীর সেই সমস্ত বাক্যার্থ অথবা তন্মধ্যে জাহার খণ্ডনীয় পদার্থের অমুভাষণ করিয়া অর্থাৎ বাদী ইহা বলিয়াছেন, ইহা প্রকাশ করিয়াই তাহার খণ্ডন করিবেন, ইহাই “জয় ও বিতণ্ডা”-স্থলে নিয়ম। কিন্তু বাদী প্রথমে তিনবার তাঁহার সমস্ত বাক্য বলিলেও এবং মধ্যস্থ সভ্যগণ সেই বাক্যার্থ বুঝিলেও প্রতিবাদী যদি তাহার অমুভাষণ না করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (১৪) **অমমুভাষণ** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী তাঁহার বক্তব্য তিনবার বলিলেও এবং মধ্যস্থ সভ্যগণ বাদীর সেই বাক্যার্থ বুঝিলেও প্রতিবাদী যদি তাহা বুঝিতে না পারেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (১৫) **অজ্ঞান** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

প্রতিবাদী বাদীর বাক্যার্থ বুঝিয়া মধ্যস্থগণের নিকটে তাহার অমুভাষণ পর্য্যন্ত করিলেও পরে উত্তর-কালে যদি তাহার উত্তরের ক্ষুণ্ণি বা জ্ঞান না হয়, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (১৬) **অপ্রতিভা** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী নিজপক্ষ-স্থাপনাদি করিলে প্রতিবাদী যদি তখনই অথবা নিজ বক্তব্য কিছু বলিয়াই ভাবী পরাজয়ের সম্ভাবনায় কোন কার্য-ব্যাসঙ্গ প্রকাশ করিয়া অর্থাৎ আমার বাড়ীতে অবশ্য কর্তব্য এমন কার্য আছে, যে জন্ম এখনই আমার বাড়ী যাওয়া অত্যাবশ্যক, পরে যথা বক্তব্য বলিব, —এইরূপ কোন মিথ্যা বলিয়া আরক “কথা”র ভঙ্গ করিয়া চলিয়া যান, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (১৭) **মিথ্যেপ** নামক নিগ্রহস্থান হয়।

প্রতিবাদী যদি নিজ পক্ষে বাদীর প্রদর্শিত দোষের উদ্ধার না করিয়া অর্থাৎ নিজ পক্ষে সেই দোষ মানিয়া লইয়াই বাদীর পক্ষেও তত্তুল্য দোষের আপত্তি প্রকাশ করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (১৮) **মতামুজ্ঞা** নামক নিগ্রহ স্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী কোন নিগ্রহস্থান-প্রাপ্ত হইলেও তাঁহার প্রতিবাদী যদি সেই নিগ্রহস্থানের উল্লেখ না করেন অর্থাৎ যে কোন কারণে তাহার উপেক্ষা করেন,

ভাষা হইলে উহা সেখানে তাঁহার (১৯) **পৰ্য্যব্রুযোজ্যোপেক্ষণ** নামক নিগ্রহস্থান হয়। এই নিগ্রহস্থান পরে মধ্যস্থই উদ্ভাবন করিবেন।

যাহা যেখানে বস্তুতঃ নিগ্রহস্থান নহে, তাহাকে নিগ্রহস্থান বলিয়া বাদী বা প্রতিবাদী, যদি অপরকে বলেন যে, আপনি এই নিগ্রহস্থান দ্বারা নিগৃহীত হইয়াছেন, তাহা হইলে তাঁহার (২০) **নিরব্রুযোজ্যাব্রুযোগ** নামক নিগ্রহস্থান হয়।

বাদী বা প্রতিবাদী কোন শাস্ত্রসম্মত সিদ্ধান্ত স্বীকার করিয়া নিজমত-সমর্থন করিতে পরে যদি বাধ্য হইয়া সেই স্বীকৃত সিদ্ধান্তের বিপরীত সিদ্ধান্ত স্বীকার করেন, তাহা হইলে সেখানে তাঁহার (২১) **অপসিদ্ধান্ত** নামক নিগ্রহস্থান হয়।

পূর্বে “সব্যভিচার” প্রভৃতি নামে যে পঞ্চবিধ হেত্বাভাস লক্ষিত হইয়াছে, সেই লক্ষণাক্রান্ত সেই সমস্ত (২২) **হেত্বাভাসও** নিগ্রহস্থান। তাই মহর্ষি গৌতম ত্রায়দর্শনে সর্বশেষ সূত্র বলিয়াছেন—**হেত্বাভাসাশ্চ যথোক্তাঃ**।

বাস্তবমিতি মিশ্র প্রভৃতি অনেক পূর্বাচার্য্য গৌতমের উক্ত চরম সূত্রে “চ” শব্দের দ্বারা আরও কোন কোন নিগ্রহস্থানের ব্যাখ্যা করিয়াছেন। “তত্ত্বচিন্তামণি”র “অসিদ্ধি” গ্রন্থের “দীপ্তি” টীকার শেষে রঘুনাথ শিরোমণিও বলিয়াছেন—“চকারেণ সমুচ্চিতং পৃথগেব নিগ্রহস্থানম্”।*

পূর্বোক্ত দ্বাবিংশতিপ্রকার নিগ্রহস্থানের মধ্যে “অপসিদ্ধান্ত” ও “হেত্বাভাস” রূপ নিগ্রহস্থান, তত্ত্বনির্ণয়ার্থ “বাদ” কথাতোও উদ্ভাব্য। মতান্তরে আরও কোন কোন নিগ্রহস্থানও উদ্ভাব্য। কিন্তু “জল্প” ও “বিতণ্ডা” নামক কথায় সর্বপ্রকার নিগ্রহস্থানই উদ্ভাব্য এবং তাহাতে প্রতিবাদীর জয়লাভের উদ্দেশ্যে পূর্বোক্ত “ছল” ও “জাতি” নামক নানাপ্রকার অসদ্বস্তুরেরও প্রয়োগ হইতে পারে। তাই মহর্ষি গৌতম পূর্বে “জল্পে”র লক্ষণ-সূত্রে বলিয়াছেন—“ছল-জাতি-নিগ্রহস্থান-সাধনো-

* উক্তস্থলে রঘুনাথ শিরোমণি বলিয়াছেন যে, হেতুতে ব্যর্থ বিশেষণপ্রযুক্ত সেই হেতুকে “ব্যাপ্যাসিদ্ধ” নামে কোন হেত্বাভাস বলা যায় না। কিন্তু সেই ব্যর্থ-বিশেষণ-প্রয়োগ, বাদী পুরুষেরই দোষ। সুতরাং উহা ‘নিগ্রহস্থান’ বলিয়াই স্বীকার্য্য। অতএব গৌতমের চরমসূত্রে অমুক্ত সমুচ্চয়াধ “চ” শব্দের দ্বারা সেই অতিরিক্ত নিগ্রহস্থানও বুঝিতে হইবে। শিরোমণির উক্ত মতের ব্যাখ্যায় “বিশেষব্যাপ্তি-দীপ্তি”র টীকার শেষে ঐ তাৎপর্ধ্যই জগদীশ বলিয়াছেন—“অধিকেণৈব নিগ্রহস্থানে পুরুষো নিগৃহ্যতে। নীল ধূমাদি ব্যর্থ বিশেষণবিশিষ্ট হেতুর প্রয়োগস্থলে ইহার উদাহরণ এদর্শিত হইয়াছে।

পালঙ্গো জল্পঃ”। পূর্বে যথাস্থানে ইহা বলিয়াছি এবং স্থল-বিশেষে যে, নিজের অপেক্ষ তত্ত্বনিষ্ঠ-রক্ষার্থ মুমুক্শু ব্যক্তিরও “জল্প” ও “বিতণ্ডা” কর্তব্য হয়, এবিষয়েও গোতমের কথা পূর্বে বলিয়াছি। “নিগ্রহস্থানে”র বিশেষ জ্ঞান ব্যতীত কোন বিচারই হইতে পারে না। তাই অগ্ৰাণ্য নৈয়ায়িক সম্প্রদায়ও উহার প্ৰচাৰ করিয়াছেন। কিন্তু পরে বৌদ্ধ সম্প্রদায় গোতমোক্ত সৰ্ব্বপ্রকার নিগ্রহস্থান স্বীকার করেন নাই। বৌদ্ধাচার্য ধৰ্ম্মকীর্ত্তির “বাদগ্ৰন্থ” গ্রন্থ ও তাহার শাস্ত সঙ্কিত-কৃত টীকা পাঠ করিলে গোতমমত-খণ্ডনে তাঁহাদিগের সমস্ত কথা জ্ঞান যাইবে। পরে বাচস্পতিমিশ্র ও জয়ন্তভট্ট প্রভৃতি ধৰ্ম্মকীর্ত্তির অনেক কথারও বিচারপূর্বক খণ্ডন করিয়া গিয়াছেন। তাঁহাদিগের প্রতিবাদও অবশ্য পাঠ্য ও বোধ্য। সংক্ষেপে সে সমস্ত কথার কিছুই ব্যক্ত করা যায় না। সংস্পাদিত শ্রায়দর্শনের (দ্বিতীয় সং) প্রথম খণ্ডের শেষে এবং পঞ্চম খণ্ডের শেষে উক্ত বিষয়ে আলোচনা দ্রষ্টব্য।

যুগ্মাষ্ট দ্ব্যেকবজ্জাক্বে (১২৮২) মাঘশ্রৈকাদশে দিনে ।

সোমবারে চতুর্দশ্যাং লগ্নে চ মিথুনে শুভে ॥

যশোহর-প্রদেশে যো বিদ্বদ্বিশ্ব-কুলাধিতে ।

গ্রামে ‘তালখড়ী’ নামি ভট্টাচার্য-কুলেহভবৎ ॥

পিতা সৃষ্টিধরো নাম যস্য বিদ্বান্ মহাতপাঃ ।

মাতা চ মোক্ষদা দেবী দেবীষ ভুবিষা স্থিতা ।

সরোজবাসিনী পরী নিজমুক্ত্যর্থমেব হি ।

যং কালীমনয়দ্ বদ্ধা পূর্বং পূর্বভপোপুণৈঃ ॥

সোহধুন। কলিকাতাস্থো বদ্ধঃ কৰ্মবশাদহম্

বিশ্ববিদ্যালয়ে বদ্ধঃ পাঠয়ামীশ্বরেচ্ছয়া ॥

অশক্তেনাপি তেনাত্র নিযুক্তেন যথ্যমতি ।

ন্যায়দর্শন-সিদ্ধান্ত-ব্যাখ্যা সংক্ষেপতঃ কৃত্য ॥

শুদ্ধি পত্র

পৃষ্ঠা	অশুদ্ধ	শুদ্ধ
১০৩	ব্রহ্মেব	ব্রহ্মৈব
১০৭	হস্তত্ব	হস্তত্ব
১০৯	বহুনাং	বহুনাং
১৬৮	চতুর্ধিবধই	চতুর্ধিবধই
১৭০	গৃহে অসন্তা	বহিঃ সন্তা
১৮৯	(১।১।১২ ।	(১।১।১২) ।
২১২	ধর্মোপপত্তেরু	ধর্মোপপত্তের্বিপ্ৰতিপত্তে
২১৮	সোহ	সোহ
২৪৫	বরদারজ	বরদরাজ

